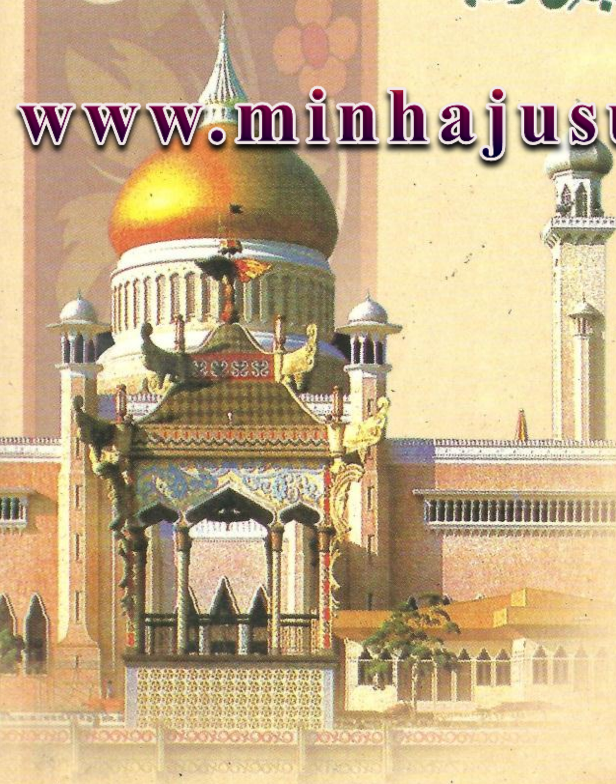
تمام المنة
فی التعلیق علی فقہ السنة

تالیف

علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ
۱۳۳۳ھ • ۱۴۲۰ھ



ترجمہ

جمال احمد مدنی
(ایم۔ اے عربک گولڈ میڈلسٹ)

عزیز الحق عمری
(ایم۔ اے اُردو علیگ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

منہاج السنت ڈاٹ کام پر تمام ''پی ڈی یف'' کتب قارئین کے مطالعے اور دعوتی و اصلاحی مقاصد کے لئے اپلوڈ کی جاتی ہیں۔

تنبیہ

کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی سخت ممانعت ہے، اور ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

منہاج السنت النبویہ ﷺ لائبریری ٹیم

تمام المنة

فی التعلیق علی فقه السنة

تالیف

علامه محمد ناصر الدین الالبانی رحمه الله

۱۳۳۳ھ -- ۱٤۲۰ھ

ترجمه

جمال احمد مدنی

(ایم اے عربک گولڈ میڈلسٹ)

عزیز الحق عمری

(ایم اے اردو علیگ)

ناشر

مرکزی مکتبہ اہلحدیث صدر بازار، مئو ناتھ بھنجن (یوپی) الہند

بار اول

۱۴۲۵ھ مطابق ۲۰۰۴ء

نام کتاب	:	تمام المنة فى التعليق على فقه السنة
تالیف	:	علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ
ترجمہ	:	جمال احمد مدنی (ایم اے عربک گولڈ میڈلسٹ)
		عزیز الحق عمری (ایم اے اردو علیگ)
صفحات	:	۵۴۲
تعداد کتب	:	ایک ہزار
قیمت	:	250/-
کمپیوٹر کمپوزنگ	:	بختیار غنی اثری اسٹار کمپیوٹر آرٹ، لنگی گلی، مئو
ناشر	:	مرکزی مکتبہ اہلحدیث
		صدر بازار، مئو ناتھ بھنجن (یو پی) الہند

ملنے کے پتے

(۱) مرکزی مکتبہ اہلحدیث، مئو (۲) مکتبہ نعیمیہ، مئو

(۳) مکتبہ سلفیہ، بنارس (۴) مکتبہ ترجمان، دہلی

(۵) الکتاب انٹرنیشنل، دہلی (۶) مکتبہ مسلم، بربرشاہ، کشمیر

(۷) دار المعارف، ممبئی

ناشر

مرکزی مکتبہ اہلحدیث صدر بازار، مئو ناتھ بھنجن (یو پی) الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاثرات

شمس العلماء حضرت مولانا محمد احمد صاحب اثری

شیخ الجامعہ وشیخ الحدیث جامعہ سراج العلوم، بونڈیہار (یوپی)

زیر نظر کتاب تمام المنة فی التعلیق علی فقه السنة کا سلیس بامحاورہ اردو ترجمہ ہے۔تمام المنۃ بیسویں صدی کے بے نظیر محدث علامہ ناصرالدین البانی رحمہ اللہ کی ایک شاہکار تصنیف ہے جس میں انھوں نے معروف کتاب فقہ السنۃ میں وارد ان احادیث کا فنی جائزہ لیا ہے جن پر علامہ سید سابق رحمہ اللہ نے اعتماد کر کے مسائل کا استخراج کیا ہے،علامہ البانی رحمہ اللہ کے جملہ کمالات میں سے ایک اہم کمال یہ ہے کہ وہ احادیث کے متون واسانید پر غایت درجہ باریکی سے نظر ڈالتے ہیں اور وہ ان کی تہوں میں چھپی ہوئی بیماریوں اور علتوں کو بڑی مضبوطی سے پکڑ لیتے ہیں۔وہ نگاہ نہایت دوررس اور حافظہ غضب کا رکھتے ہیں اسلئے صیدِ مقصود کو اپنی گرفت میں لینے اور اس پر دسترس حاصل کر لینے میں انھیں دیر نہیں لگتی۔یہ ان کی ایسی خوبی ہے جو ادھر کئی صدیوں کے علماء میں انھیں درجۂ اعتبار وامتیاز دے دیتی ہے۔

اللہ تعالیٰ علامہ البانی رحمہ اللہ کو غریق رحمت فرمائے۔انھوں حدیثوں کی تنقیح اور کتب احادیث کی تحقیق میں اپنا پورا سرمایہ حیات لگا دینے کی سعادت حاصل کی تھی جو کم ہی خوش نصیبوں کو ملتی ہے۔نتیجۂ ان کے مقدس قلم سے ایسی صاف ستھری کتابیں منظر عام

پر آئیں جن سے اک جہان فیض یاب ہو رہا ہے اور امید ہے کہ ان کی فیض رسانیوں کا سلسلہ برابر قائم رہے گا۔ سلسلة الاحادیث الصحیحة، سلسلة الاحادیث الضعیفة، صفة صلاة النبی ، ارواء الغلیل ، تمام المنة فی التعلیق علی فقه السنة، غایة المرام فی تخریج احادیث الحلال و الحرام اور اسی طرح کی اور بہت سی کتابیں ان کی بینظیر تحقیقات حدیثیہ کے وہ شاہکار ہیں جن سے علوم الحدیث کے شائقین کبھی مستغنی نہیں ہو سکتے۔ ان کی انھیں گرانقدر خدمات کے اعتراف میں حکومت سعودیہ نے انھیں فیصل ایوارڈ سے نوازا تھا۔

علامہ البانی رحمہ اللہ ایک حنفی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ اسی ماحول میں ان کی پرورش و پرداخت ہوئی تا آنکہ انھوں نے شعور کی آنکھیں کھولیں۔ ابھی وہ تقریباً بیس سال کے تھے کہ بمشیت ایزدی ان کا سیلانِ طبع احادیث کی تحقیق کی طرف مڑ گیا۔ عنفوان شباب ہی میں انھوں نے علامہ عراقی کی کتاب ”المغنی عن حمل الاسفار“ پر تعلیق چڑھائی جو دو ہزار صفحات سے زائد پر مشتمل ہے۔ پھر مرور ایام کے ساتھ یہ شوق و میلان فزوں تر ہوتا گیا۔ حق کی طلب و جستجو نے انھیں کتنے علمی جنگلات اور کتنی پرخوار وادیوں تک پہنچایا ان کا احصاء نہیں کیا جا سکتا۔ بہر حال اپنے فن میں جو غزارت و مہارت انھیں نصیب ہوئی وہ صدیوں میں کسی ایک کو نصیب ہوتی ہے۔

حکیم مطلق کی حکمت و مشیت کے کرشمات بھی عجیب ہوتے ہیں کہ وہ اپنے دین کی تطہیر و تذکیہ اور فروغ و اشاعت کیلئے کبھی کبھی ایسے ماحول و ظروف سے جو سراسر ظلمات میں ڈوبے ہوتے ہیں کچھ ایسے مقدس اور روشن ضمیر نفوس پیدا فرما دیتا ہے جو اپنی ضیاء باریوں سے تاریکیوں کا پردہ چاک کر دیتے ہیں اور اپنے معاشرہ میں وفور نور کی چاندنی بکھیر دیتے ہیں انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام میں اس کرشمۂ قدرت کی کئی مثالیں مل سکتی ہیں۔ رب کائنات کی انھیں کرشماتِ حکمت میں ایک علامہ البانی رحمہ اللہ کی ذات

بابرکات کا وجود بھی ہے جن کی پرداخت ایک حنفی خانوادے میں ہوئی۔ والد بزرگوار حنفیت کے شیدا۔ خاندان بھی اسی پرخار وادی میں آبلہ پائی کا شکار، ماحول بھی اسی شوخ رنگ کے لباس میں ملبوس۔ اللہ رب الحکمت نے علامہ البانی رحمہ اللہ کو ایسے ہی گھر اور خاندان میں وجود بخشا۔ اسی خاندانی رنگ حنفیت کو پختہ اور پختہ تر کرنے کیلئے شاید انھیں ان کے والد بزرگوار نے فقہ حنفی کی کتب کا خود ہی درس دیا اور مزید پختگی کیلئے وقت کے معتبر علماء فقہ حنفی کی طرف جانے اور ان سے علم فقہ کی تکمیل کرنے کا راستہ دکھایا۔

لیکن اللہ تعالیٰ بھی کتنا نکتہ نواز ہے کہ اس نے علامہ البانی کے دل کو اسی دور میں عشق رسول اور محبت حدیث کا ایسا نشہ پلا دیا جو مرور ایام کے ساتھ تا دم آخر بھی ایک منٹ کے لئے اترا نہیں بلکہ فزوں تر ہوتا گیا۔ یقیناً یہی بادۂ سنت کا نشۂ صادق تھا کہ وہ گھر، خاندان اور سماج کی دینی تطہیر اور پاکیزگی کے لئے رات دن کو سرگرداں رہتے۔ ایسا معلوم ہوتا کہ کفر وشرک، بدعات ومحدثات کا تعفن ان کی پاکیزگی اور لطیف روح کو بےچین کئے ہوئے ہے اور وہ اسے دور بھگانے کے لئے اپنی قدرت کے بمقدار خوشبوؤں کی پھوار بکھیرنے میں سکون دل محسوس کررہے ہیں۔ اللہ تعالی نے انکے پرخلوص عمل کو بہت پسند فرمایا چنانچہ اس نے اپنی توفیق خاص ان کے زبان وقلم وہ قوت وتوانائی اور فکر ونظر کی وہ جولانی نصیب فرمائی جو ان کے دور کے کسی شخص کو نہیں ملی۔ یہ زرین کتابیں اور لطیف تحقیقات، یہ باریک بحوث علمیہ، یہ دقت نظری کے ساتھ دیئے گئے فتاوے، یہ وقت کے سلگتے مسائل پر کتاب وسنت کے دلائل سے آراستہ کتابیں اور عوام وخواص کی مجالس میں پند ونصائح، معاشرہ کے رسوم کی ظلمات کا منظر نامہ پڑھ کر کتاب وسنت کی پاکیزہ اور روشن تعلیمات کا فوارۂ نور بکھیرنا کیا اللہ کی خصوصی عنایت کی دلیل نہیں ہیں!

خوش نصیب ہیں وہ لوگ جو علامہ البانی رحمہ اللہ کے علمی فیوض و برکات سے مستفید ہورہے ہیں جو بفضل الٰہی عرب وعجم میں قلیل تعداد میں نہیں ہیں لیکن ان سے بڑھ

کر خوش نصیب وہ ہیں جو علامہ مرحوم کی کتابوں سے خود مستفید ہونے کے ساتھ ان سے استفادے کا دائرہ وسیع کر رہے ہیں اور اس مشن کو مضبوط اور وسیع کرنے میں لگے ہوئے ہیں جسے علامہ مرحوم لے کر زندگی بھر دوڑتے رہے اور اسی میں سرگرداں رہے۔

میں مرکزی مکتبہ اہلحدیث، مکتبہ نعیمیہ و فرید بک ڈپو، مئو کے ذمہ داران کو مبارکباد پیش کرتا ہوں کہ بحمد اللہ علامہ البانی رحمہ اللہ کی قیمتی کتابوں کا بزبان اردو ترجمہ شائع کرنے کا خصوصی اہتمام کرتے ہیں تا کہ ان کی علمی و فکری تحقیقی، دعوتی اور ثقافتی افادات کا دائرہ حلقہ عرب سے نکل کر اردو داں حلقہ تک وسیع ہو جائے۔

بحمد اللہ اس وقت اسی محدث دوراں علامہ البانی رحمہ اللہ کی ایک گرانقدر تصنیف تمام المنۃ فی التعلیق علی فقہ السنۃ کے سلیس و فصیح اردو ترجمہ کی اشاعت کا شرف حاصل کر رہا ہے۔ مجھے امید ہے علم حدیث سے شغف رکھنے والے اور تحقیق و تخریج کا ستھرا ذوق رکھنے والے اس علمی تحفہ کی قدر کریں گے۔

یہاں ایک بات ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ بعض لوگ ترجموں کا ذکر بڑے تخفیفانہ انداز میں کرتے ہیں اور مترجمین کے کاموں کو غیر اہم قرار دینے کی ناروا کوشش کرتے ہیں۔ درحقیقت یہ ان کی کم علمی اور بد ذوقی کا نتیجہ ہے۔ جو لوگ لکھنے پڑھنے کا کچھ سلیم ذوق رکھتے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ خود نوشتہ مضمون کے لحاظ سے کسی دوسرے کے مضمون کا ایسا ترجمہ جس میں روح مضمون جوں کی توں باقی رہے اور اس پر ذرا بھی خراش نہ آنے پائے بڑا مشکل اور ادق کام ہے۔ یہ کار دشوار وہی انجام دے سکتے ہیں جو دونوں زبانو پر یکساں قدرت رکھتے ہیں اور دونوں کے محاورات اور ادبی و لسانی باریکیوں سے آشنا ہوں۔ زبان و ادب کا معاملہ اتنا لطیف ہوتا ہے کہ اس میں ذرا سی فروگذاشت حقیقی معانی و مفاہیم سے دور بہت دور کر دیتی ہے۔ اس لئے کوئی مترجم ترجمہ کا حق اسی وقت ادا کر سکتا ہے جب کہ وہ دونوں زبانوں کا رمز شناس ہو۔ بنا بریں

اسے ہلکا قرار دینا حق انصاف کے منافی ہے۔

تمام المنۃ کا ترجمہ دو فاضل مترجمین کی کاوش کا نتیجہ ہے۔ دونوں عربی و اردو پر قابل قدر قدرت رکھتے ہیں اور اپنی تحریروں سے خواص و عوام میں جانے پہچانے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک مولانا عزیز الحق عمری ہیں جو ایک پرانے قلمکار اور اچھے صحافی ہیں۔ دوسرے عزیزم شیخ جمال احمد مدنی ہیں جو اپنے ادبی ذوق اور فکر سلیم میں معروف ہیں جن کی تحریروں میں بلا کی چاشنی اور غضب کی شگفتگی پائی جاتی ہے۔ ابھی جوان ہیں اور توانا تحریروں کے ساتھ صحافت کے منظر نامہ میں دیکھے جاتے ہیں۔ بحمد اللہ دونوں نے ملکر ایک دلکش علمی ہدیہ اردو زبان کو دیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اہل علم اس سے بھرپور فائدہ حاصل کریں گے۔ ماشاء اللہ دونوں جامعہ اثریہ دارالحدیث مئو میں تدریسی فرائض انجام دے رہے ہیں اور اپنے علم و فضل سے تشنگان علوم کو سیراب کر رہے ہیں۔ اللہ دونوں کو ان کے اچھے کاموں کا اچھا بدلہ دے۔ آمین

اللہ کرے مرکزی مکتبہ اہلحدیث، مکتبہ نعیمیہ و فرید بک ڈیپو، مئو کی یہ علمی پیشکش عوام خواص کی بارگاہ میں مقبول ہو اور کتاب مذکور کے اندر بکھرے لعل و گہر سے لوگ اپنے خزانۂ علمی کو دو چند کریں۔ میں ایک بار پھر مبارکباد دیتا ہوں مکتبہ کے ذمہ داروں کو جو اس قدر ناشناسی کے پرآشوب دور میں علمی قندیلیں روشن کرنے کی فکر صالح رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں جزائے خیر دے اور اس کتاب کے مترجمین کو مزید حوصلہ بخشے اور اس کے مصنف علامہ البانی رحمہ اللہ کیلئے اس کتاب کو وسیلہ مغفرت اور بلندئ درجات بنائے۔ آمین۔

محمد احمد اثری

(شیخ الجامعہ و شیخ الحدیث)

جامعہ سراج العلوم، کنڈوو، بونڈیہار، بلرامپور

۱/۱/۲۰۰۴ء

دوحرف ترجمہ کے بارے میں

الحمد للہ آج بتاریخ ٧/ستمبر٢٠٠٣ء تمام المنة فی التعلیق علی فقه السنة للالبانی کے ترجمے کے تکمیل کی سعادت ناچیز جمال احمد اور شیخ عزیز الحق عمری کو حاصل ہورہی ہے۔تمام المنة جیسا کہ پیچھے تحریر کیا جاچکا ہے کہ یہ فقہ السنہ کے اندر مذکور احادیث وآثار اور فقہی مسائل ومسالک کا ایک تحقیقی اور تنقیدی جائزہ ہے اس میں صاحب تالیف نے اپنی قوت تحقیق کا نہ صرف کامل ثبوت دیا ہے بلکہ اپنے تنوع ذہنی اور بیدار مغزی اور وقت کے سلگتے ہوئے مسائل پر بھی پوری تدقیق اور مہارت کے ساتھ حقائق علمیہ کو پیش کر کے علمی دنیا پر ایک بہت بڑا احسان کیا ہے۔اللہ انھیں اس کا بہترین بدلہ عطا فرمائے۔آمین

ترجمہ درحقیقت ایک مشکل فن ہے جس سے کچھ وہی لوگ واقف ہیں جنھیں اس فن سے کوئی سروکار رہا ہے۔لیکن اس کے مشکلات پر قابو پانے کیلئے ہم نے حتی الامکان کوشش صرف کی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ علماء کی بارگاہ میں اسے کس قدر قبولیت کا شرف حاصل ہورہا ہے۔ایک خاص چیز جس کی طرف ہم اپنے قارئین کی نگاہ مرکوز کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ترجمہ کا پہلا نصف حصہ ناچیز جمال احمد کے قلم سے ہے اور نصف آخر شیخ عزیز الحق عمری کے قلم سے۔بناء بریں ممکن ہے کہ کتاب کے کچھ حصہ کے پڑھنے کے بعد آپ کو اسلوب ترجمہ میں کچھ فرق نظر آئے جو ایک طبعی شی ہے۔

کتاب کے ترجمہ کی وجہ اس لئے پیش آئی کہ عام طور پر فقہ السنۃ للسید سابق علیہ الرحمہ کو پڑھاتے ہوئے اساتذہ اور بالخصوص طلبہ کو صحیح وضعیف،مقبول ومردود

حدیثوں کے پرکھنے میں کافی دقت اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اور طلبہ کا بار بار یہ اصرار تھا کہ اس پریشانی کا کوئی تشفی بخش حل اگر نکل آتا تو کیا ہی بہتر ہوتا۔ بناء بریں طلبہ کی خواہشات اور اساتذہ کی پریشانیوں کے مدنظر ہم نے اس کتاب کے ترجمہ کی جو ہمیں کچھ عرصہ بعد دستیاب ہوئی ٹھان لی اور بحمد اللہ آج وہ ترجمہ مکمل بھی ہو گیا۔

شکر و سپاس

ہم سب سے پہلے اس اللہ وحدہٗ لاشریک کا شکریہ ادا کرتے ہیں جس نے ہمیں دین کی تعلیم اور اس کی خدمت کی توفیق بخشی۔ بعدہٗ ہم اپنے محسن اساتذہ بالخصوص والد محترم استاذ الاساتذہ حضرت مولانا محمد احمد صاحب اثری حفظہ اللہ کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا گو ہیں کہ اللہ ان کی عمر دراز کرے اور ہمیں ان کے چمنستان علوم سے خوشہ چینی کی توفیق ارزانی فرمائے۔ انھیں کی دعاؤں، عنایتوں اور مشفقانہ مشوروں کا ہی درحقیقت یہ ثمرہ ہے کہ آج ہم آپ کے حضور یہ کتاب پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ اسی طرح ہم مرکزی مکتبہ اہلحدیث، مکتبہ نعیمیہ و فرید بک ڈیپو، مئو کے تمام ذمہ داران کے صمیم قلب سے شکر گذار ہیں کہ انھوں نے کتاب کی طباعت و اشاعت کے تعلق سے ہمیں مستغنی کر کے اپنے مکتبہ سے شائع کرانے کی ذمہ داری قبول کی۔

اخیر میں ہم اپنے نہایت ہی مشفق دوست بختیار غنی اثری صاحب کے بھی بہت بہت شکر گذار ہیں کہ انھوں نے نہایت ہی چابک دستی اور فنکارانہ مہارت کے ساتھ کتاب کی کمپوزنگ اور اس کی تصحیح کے مراحل کو آسان سے آسان تر کر دیا۔ اللہ انھیں اس کا بہترین بدلہ عطا فرمائے۔ آمین

محدث عصر، محقق دوراں
علامہ محمد ناصر الدین البانی رحمہ اللہ

نام ونسب وکنیت اور ولادت:

آپ کی کنیت ابوعبدالرحمٰن اور نام محمد ناصر الدین البانی ہے آپ کا نسب یہ ہے:
ابو عبد الرحمٰن محمد ناصرالدین بن نوح بن آدم نجاتی ارناؤطی البانی آپ کی ولادت باسعادت ملک البانیہ کے دارالسلطنت ''اشقورہ'' میں۱۹۱۴ موافق ۱۳۳۳ ھ میں ایک متدین اور علمی خانوادے میں ہوئی۔

آپ کے والد ماجد الحاج نوح نجاتی البانی کٹر حنفی متعصب عالم تھے اور اسی مسلک حنفیت کی لوگوں کو دعوت وتعلیم بھی دیا کرتے تھے اور اس سے ذرا بھی انحراف گناہ عظیم تصور کرتے تھے، وہ انھیں امور دینی اور دنیوی میں مشغول ہی تھے کہ ملک کی باگ ڈور احمد شاہ زوغو کے ہاتھوں میں آگئی جو کہ مغربیت کا نہ صرف یہ کہ دلدادہ تھا بلکہ اسے اپنے ملک کے گوشے گوشے میں نافذ کرنے کیلئے سوسوجتن کرنے لگا تھا جس کے نتیجہ میں ملک کے حالات ابتر ہونے لگے، امن وسکون تاراج ہونے لگے، دین اور دین پرستوں کی حالت دگرگوں ہونے لگی، پانی جب سر سے اونچا ہونے لگا تو آپ نے اپنی مادر وطن ملک البانیہ کو خیر باد کہہ دیا اور ملک شام کی طرف ہجرت کرکے دمشق کے اندر سکونت پذیر ہوگئے، یہ ہجرت کا مرحلہ اس وقت طے ہوا جب کہ علامہ البانی رحمہ اللہ ابھی مرحلہ طفولیت سے گذر رہے تھے چنانچہ آپ نے اپنی ابتدائی تعلیم بھی دمشق آنے کے بعد وہیں کے ایک ادارے ''جمعیت اسعاف خیری'' میں مکمل کی اور امتیازی پوزیشن حاصل کی، لیکن آپ

کے والد جو کہ مدارس نظامیہ سے فی الواقع متنفر تھے اور ان کے طرز تعلیم و تعلم سے متعلق کوئی اچھی رائے نہیں رکھتے تھے آپ کو ان سے الگ کر کے خود ساختہ نصاب کے مطابق قرآن، تجوید، نحو، صرف، بلاغت اور فقہ حنفی کی تعلیم دینے لگے۔ اس طرح آپ نے اپنے والد الحاج نوح نجاتی البانی سے تعلیم کا تکملہ کیا اور آپ کے والد کے بعض احباب سے بھی جیسے شیخ سعید برہانی سے ''مراقی الفلاح'' اور بلاغت کی کتابیں پڑھیں۔

علم حدیث سے شغف

کسے پتہ تھا کہ وہ البانی جو حنفیت کے ماحول میں پل بڑھ کر جوان ہوئے بڑے ہو کر اس ماحول کی شیش نما دیواروں کو سنت رسول ﷺ کے منجنیقوں سے مسمار کر دیں گے اور بجائے اس کے کہ اپنے باپ دادا کی راہوں پر چلیں اسی کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیں گے، یقیناً مشیت الٰہی جو چاہتی ہے وہی ہو کر رہتا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿و ما تشاؤون الا أن یشاء اللّٰه...... الخ﴾

ہوا یوں کہ علامہ البانی جو ابھی عنفوان شباب کے مرحلے سے گذر رہے تھے یعنی ابھی عمر کی بیس بہاریں ہی گذری تھیں، بحث و تحقیق کا سمندر ابھی آپ کے دل و دماغ کی دنیا میں ٹھاٹھیں مار رہا تھا کہ علامہ رشید رضا مصری رحمہ اللہ کا مشہور و معروف مجلّہ ''المنار'' کے حدیث رسول اللہ ﷺ کے متعلق مباحث نے آپ کے اندر طلب و جستجو اور عشق و محبت کی تڑپ اور بڑھا دی۔ چنانچہ آپ نے اس وادیٔ پرخار میں والہانہ انداز میں قدم رکھا، سچ یہ ہے کہ پھولوں کے حصول میں وہی کامیاب ہو سکتا ہے جس کے اندر سچی لگن، سچی رغبت، بلند حوصلہ، ذہانت و فطانت ہو اور وہ ہمہ وقت اپنے مقصد کی طلب میں ایسا مست ہو کہ اسے اس کے علاوہ کسی اور شی کی فکر ہی نہ ہو۔

علامہ نے اس وادیٔ پرخار میں قدم رکھتے ہی سب سے پہلا کام علامہ عراقی کی

کتاب ''المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج مافی الاحیا، من الاخبار'' پرتعلیق چڑھانے کا کیا، الحمد للّٰہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات یہ کام دوہزار بارہ صفحات میں پایہ تکمیل کو پہونچا۔

تصور کیجئے اور داد دیجئے علامہ البانی رحمہ اللہ کی بلند ہمتی، ان کی بلند نگاہی اور غزارت علمی کی کہ ابھی نوعمری یعنی بیس بائیس کی عمر میں اوراتنا عظیم الشان علمی کارنامہ، واقعی اللہ جس کے ساتھ بھی بھلائی اور خیر کا برتاؤ کرنا چاہتا ہے اسے دین کے اندر سوجھ بوجھ اور فہم وفراست کی دولت بے پایاں عطا کردیتا ہے۔

اس علمی کام نے آپ کے عزم وحوصلہ کو اور بلند کردیا اور آپ کا علمی اور تحقیقی انہماک پہلے سے بھی فزوں تر ہوگیا، علم حدیث سے آپ کا اس قدر اشتغال آپ کے والد کو ذرا بھی نہ بھایا۔ اور وہ آپ سے ناراض رہنے لگے اور یہ کہہ کہہ کر سمجھاتے اور علم حدیث سے آپ کے لگاؤ کو ختم کرنے کی کوشش کرتے کہ ''علم حدیث تو مفلسوں کا پیشہ ہے۔''(۱)

کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے کہ ؎

ہزار دام سے نکلا ہوں ایک جنبش میں
جسے غرور ہو آئے کرے شکار مجھے

یہاں یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ والد کے اس جملہ پر علامہ نے کان کیوں نہ دھرا؟ اس لئے کہ انھیں سنت رسول سے عشق تھا وہ اس پر دل وجان سے فریفتہ تھے اب اگر محبوب کی راہ پر چلنے اور اس کی خدمت کرنے سے کسے باشد (کوئی بھی ہو) روکے اور اس سے ہٹانے کی کوشش کرے تو بیکار اور لغو ہی ہے۔ کیونکہ سچا عاشق ہر آفت، مصیبت، کلفت اور ہر طرح کی الجھنوں، تنگیوں، نکتہ سنجیوں کو جھیلنے کا جگر رکھتا ہے اور زبان حال سے وہ یہ شعر گنگناتا ہے ؎

(۱) صفۃ صلاۃ النبی ﷺ للالبانی ترجمہ فضیلۃ الشیخ عبدالباری فتح اللہ المدنی ص ۱۰

اجد الملامة فی هواك لذیذة

حبا لذكرك فليلمني اللوم

چنانچہ اس پہلے علمی اور تحقیقی کام نے آپ پر اقبال وعروج کے دروازے وا کردیئے اور علمی وتحقیقی حلقوں میں آپ کی خوب خوب پذیرائی ہوئی، جس کے نتیجہ میں آپ کے اندر احادیث کے تئیں صحیح اور ضعیف قرار دینے کے فیصلہ کا جذبہ بڑھتا ہی گیا۔

علامہ البانی مکتبہ دارالکتب الظاہریۃ میں

بحث وتحقیق کے رسیا علامہ محمد ناصر الدین البانی رحمہ اللہ کی تشنگی علم کو بجھانے کیلئے وہ لائبریری جو آپ کے والد نے حنفی کتب سے سجارکھی تھی ناکافی تھی اور یہ کیسے ممکن تھا کہ یہ گوہر وموتی کا جویا صدف اور سیپیوں پر قناعت کرے، چنانچہ جذبہ تحقیق نے آپ کو مکتبہ ظاہریہ کی طرف رخ کرنے پر مجبور کردیا، اور آپ کو اس لائبریری کی شکل میں وہ ساگر علم مل گیا جس کے آپ شائق تھے۔

چنانچہ آپ نے اپنے ذوق اور طبع کے مطابق علم حدیث اور اس کے متعلقات ہی کو اپنا مشغلہ اور اوڑھنا بچھونا بنالیا۔ مسلسل بارہ بارہ گھنٹوں تک آپ بحث وتحقیق کا کام کرتے رہتے۔ آپ کے اس شغل، انہماک اور جد وجہد کو دیکھ کر مکتبہ ظاہریہ کے مسئولین نے آپ کیلئے ایک کمرہ مخصوص کردیا تاکہ آپ پورے سکون وراحت کے ساتھ اپنا کام انجام دے سکیں، اور لائبریری کی چابی بھی عطا کردی تاکہ آپ جب چاہیں اور جیسے چاہیں اپنی مرضی کے مطابق بلا روک ٹوک لائبریری کو استعمال کرسکیں۔ چنانچہ آپ صبح سویرے آتے اور تقریبا عشاء تک لائبریری میں بیٹھ کر علم وتحقیق کی وادیوں کی سیر کرتے رہتے۔ آپ کی انھیں کدوکاوش، جدوجہد عمل پیہم نے آپ کو علمی

دنیا کا چندے آفتاب چندے ماہتاب بنا دیا تھا اور بیشمار نفع بخش علمی، فقہی، تحقیقی کتابیں وجود میں آئیں۔

علامہ اسلامک یونیورسٹی میں بحیثیت شیخ الحدیث

آپ کی ان بے شمار جہود علمیہ کا لوہا مانتے ہوئے اور انھیں سر آنکھوں پر رکھتے ہوئے اسلامک یونیورسٹی مدینہ منورہ کے ذمہ داران نے آپ کو بحیثیت شیخ الحدیث مدعو کیا۔ آپ نے یہاں ۱۳۸۱ھ سے ۱۳۸۳ھ تک بڑی جانفشانی، محنت، لگن اور خلوص وللّٰہیت کے ساتھ یہ فریضہ انجام دیا لیکن کچھ حاسدوں کی کرم فرمائیوں نے آپ کو جامعہ چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ اور آپ پھر دوبارہ اس لائبریری میں چلے آئے جہاں سے آپ گئے تھے، کہ اللہ کو یہی منظور تھا اور پھر تا زندگی اسی سے وابستہ رہے، جس کے نتیجہ میں تقریبا ایک سو چھپن (۱۵۶) علمی، تحقیقی کتابیں آپ کے قلم سے نکلیں اور دنیائے علم وتحقیق کو سیراب کرتی رہیں۔

علامہ کا مسلک

علامہ کتاب وسنت کے شیدائی اور ان کے سچے عاشق تھے، کتاب وسنت کی تعلیمات سے انحراف یا بعد سے انھیں یک قلم نفرت اور چڑھ تھی آپ اس کے لئے دعوت و تبلیغ کرتے، قلمی بھی اور لسانی بھی۔ اور لوگوں کو دین حق سمجھانے کی خاطر ہر ہفتہ دو درس بھی دیتے اور مختلف شہروں کا دورہ کرتے تا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ اسلام کی صحیح اور سچی تعلیمات سے روشناس ہوسکیں، اور اس سلسلے میں کسی مداہنت اور چاپلوسی یا مدارات کو بالکل خاطر میں نہ لاتے اور نہ ہی کرتے۔ یقیناً اہل تقوی کا یہی شیوہ ہوتا ہے۔

احب الصالحین و لست منهم

لیل اللّٰه یرزقنی صلاحا

اور اسی اتباع حق اور نشر حق کے جذبہ نے بہت سی شدید اور گراں بار آزمائشوں اور ابتلاؤں میں آپ کو ڈالا لیکن جوں جوں آزمائشیں بڑھتی گئیں آپ اور ہی حق میں نکھرتے گئے اور لوگوں کی نگاہوں میں بھی معزز اور مکرم ہوتے چلے گئے۔

علمی خدمات:

پیچھے عرض کیا جا چکا ہے کہ آپ نے تقریباً ایک سو چھپن (۱۵۶) کتابیں تالیف، تحقیق، تعلیق، تنقید اور تخریج کی ہیں۔ ان میں سے چند کتابیں یہ ہیں:

۱- سلسلة الاحاديث الصحيحة و شی من فقهها
۲- سلسلة الاحاديث الضعيفة و اثرها السيئ فی الامة
۳- نصب المجانيق فی نسف قصة الغرانيق
۴- التوسل احكامه و انواعه،
۵- صلاة التراويح
۶- تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد
۷- تمام المنة فی التعليق علی فقه السنة
۸- آداب الزفاف فی السنة المطهرة
۹- ارواء الغليل فی تخريج احاديث منار السبيل
۱۰- احكام الجنائز و بدعها(۱)

علامہ علماء کی نظر میں

۱- مفتی مملکت سعودیہ عربیہ علامہ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے علم میں عصر حاضر میں علامہ محمد ناصر الدین البانی جیسا کوئی دوسرا عالم حدیث نہیں (۲)

(۱) تفصیل کیلئے دیکھئے مقدمہ صفۃ صلاۃ النبی ﷺ للالبانی از قلم فضیلۃ الشیخ عبدالباری فتح اللہ المدنی ص ۲۴-۳۳

(۲) حیات الالبانی للشیبانی ج۱ ص ۶۶

۲۔ فضیلۃ الشیخ حمود بن عبداللہ التویجری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ عصر حاضر میں شیخ البانی سنت کیلئے سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں ان کے خلاف زبان طعن دراز کرنا سنت پر طعن و تشنیع کیلئے راہ ہموار کرنا ہے(۱)

علامہ کو فیصل ایوارڈ سے نوازا گیا

علامہ کی ہمہ جہت دینی، دعوتی تبلیغی، علمی، تحقیقی خدمات کے اعتراف بالخصوص سنت نبویہ کی چاکری کے اعزاز میں مملکت عرب کے ملک فیصل فاؤنڈیشن کی ایوارڈ کمیٹی کے چیئر مین شہزادہ سعود فیصل نے ۱۹۹۹ء کے آغاز میں ریاض میں علامہ ناصر الدین البانی کا نام نامی اسم گرامی بطور انعام اول فیصل ایوارڈ کا اعلان کیا۔

وفات

علم و تحقیق کا یہ آفتاب ایک لمبی مدت تک صاحب فراش رہنے کے بعد ۲۲ر جمادی الاخری ۱۴۲۰ھ موافق ۱۹۹۹ء عمان میں ہمیشہ ہمیش کیلئے غروب ہوگیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

اللہ سے دعا ہے کہ الہا تو اس خادم دین و ملت، مجدد امت، محدث عصر کی خدمات دینیہ کو قبول فرما اور ان کی لغزشوں کو درگذر فرما اور اعلی علیین میں انھیں جگہ عنایت فرما۔ آمین۔

جمال احمد مدنی

۷ر ستمبر ۲۰۰۳ء

(۱) مقالۃ الدکتور عبد السلام برجس فی الرد علی عبد العزیز العسکر ص۲



دوسرے ایڈیشن کا مقدمہ

الحمد للّٰه رب العالمین، و الصلوٰة والسلام علی سید المرسلین، القائل فیما جاء فی الصحیحین من یرد اللّٰه به خیرا یفقهه فی الدین، و علی صحبه المیامین، ومن تبعهم علی فقههم و هدیهم الی یوم الدین۔

امابعد! یہ میری کتاب ''تمام المنة فی التعلیق علی فقه السنة'' کا دوسرا ایڈیشن ہے، پہلے ایڈیشن پر تقریباً ایک چوتھائی صدی کا زمانہ بیت چکا ہے، مجھے اس پر نظر ثانی اور دوسرے ایڈیشن کے لئے تیاری کرنے کا موقعہ میسر نہیں ہوا لیکن اب الحمدللہ (عمان، اردن) میں آنے کے بعد مجھے یہ موقعہ میسر ہے کہ اپنی کچھ تالیفات کی براہ راست اپنی نگرانی اور تصحیح کے ساتھ مکتبہ اسلامیہ کے کچھ ملازمین کی مدد سے طباعت کراؤں، اس کے باوجود مجھے یہ تسلیم ہے کہ ان کی دقیق نگرانی نہ ہونے سے ان میں تھوڑی یا زیادہ لغزشیں ہوں یا اس کی تصحیح یا تصویر کے وقت کچھ سطور گر جائیں، اور اب تک اپنی زیر نگرانی ہم کچھ تالیفات طباعت کرا سکے ہیں، مثال کے طور پر ''سلسلة الاحادیث الضعیفة'' کی جلد ثالث اور چوتھی زیر طباعت ہے، اور ''سلسلة الاحادیث الصحیحة'' کی چوتھی اور پانچویں جلد زیر طباعت ہے، والحمد للّٰه الذی بنعمته تتم الصالحات۔ تمام المنۃ کے اس دوسرے ایڈیشن کی بہت سی اہم خصوصیات ہیں، اور اس میں سب سے اہم اضافہ وہ تعلیق ہے جو ''فقہ السنۃ'' کے پہلے ایڈیشن کے جزء ثالث

(۱) ترجمہ از قلم عزیز الحق عمری تا صفحہ ۵۷

پر ہے، جس کا آغاز ''کتاب الزکاۃ'' کے اول سے ہوکر '' کتاب 'الصیام'' کے آخر پر پورا ہوا ہے، اور اس ضمیمہ کے ذریعہ ہم نے اللہ کے فضل سے تقریبا ''فقہ السنۃ'' کے چوتھائی کے برابر تعلیق کیا ہے، اور اللہ سے امید کرتا ہوں کہ مجھے درازی عمر یا وقت میں برکت دے کر میرے لئے اس پر تعلیق کو آسان بنائے، یا کم از کم یہ موقعہ دے کہ اس کی بقیہ احادیث ضعیفہ و منکرہ کو الگ کرسکوں، تاکہ قارئین ان مسائل کے مقدار کی حقیقت کا علم اور معرفت حاصل کرسکیں، جن پر تعلیق کی جائے، جیسے وہ حدیث جو کتاب الجنائز کے اول میں کتاب الصیام سے متصل ''اللھم الیك اشکو ضعف قوتی ....'' مذکور ہے، اس لئے کہ وہ کتب سیرت میں شہرت رکھنے کے باوجود ضعیف ہے اور مؤلف نے اسے وہیں سے لیا ہے، اور میں نے اس کی تخریج اور اس کے ضعف کو ''تخریج فقه السیرة'' (ص ۱۳۱) پھر ''الضعیفة'' (۳۳ ۲۹) میں بیان کردیا ہے اور جیسے حدیث ''المعلم ثلاثة'' و ماسویٰ ذالك فضل اٰیة محكمة، او سنة قائمة، او فریضة عادلة'' بھی ضعیف ہے، اور اس کا بیان ''تخریج المشکاۃ'' (۲۳۹) اور ''الارواء'' (۱۶۶۴) میں ہے، اور یہ فقہ السنۃ: الفرائض کی کتابوں میں آخری کتاب ہے، اور اس کے اور ''کتاب الجنائز'' کے درمیان دوسری کتب ہیں، جن میں سیکڑوں نہیں تو دسیوں کمزور احادیث ہیں۔

اور شاید آنے والی بات کا ذکر کر کے میں کسی راز کو فاش نہیں کر رہا ہوں کہ: میرے ایک برادر نے مجھ سے درخواست کی کہ خیر و علم اور حقائق کی جستجو پر تعاون کیلئے میں اپنی اس کتاب کا مقدمہ جزء اول کے ساتھ جو کہ میرے ہی خط میں تھا شیخ سید سابق کو طباعت سے پہلے روانہ کردوں، اور میں نے اس کی درخواست کو قبول

کرتے ہوئے ان کے پاس دونوں اس کے ذریعہ روانہ کر دیا ان کے پاس ایک سال سے زیادہ دنوں تک رہ گئے، پھر انھوں نے ہمارے قاہرہ میں مقیم ایک بھائی کے ذریعہ جزء مذکور کو بغیر مقدمہ کے واپس کر دیا، الحمد للہ میں نے احتیاطاً اس کا ایک نسخہ لکھوا لیا تھا۔

میرے پاس واپس جزء آیا تو اس میں یا اس کے مقدمہ کے بارے میں فضیلۃ الشیخ نے کوئی رائے نہیں پیش کی تھی، اسی لئے میں نے اولین فرصت میں جزء اول کو مع مقدمہ کے جزء ثانی کے ساتھ اسی دن ٹائپ رائٹر پھر سٹانسل پر طباعت کیلئے سبقت کیا اور پرانے ایڈیشن کے بعض مسائل کا جس پر میں نے ''تمام المنة'' تیار کی ہے بعض نے ایڈیشنوں خصوصیت سے '' دارالکتاب العربی'' کے ایڈیشن سے مواز نہ کرنے پر میرے سامنے یہ بات آئی کہ شیخ نے میری اس کتاب سے کوئی قابل ذکر استفادہ نہیں کیا ہے، میں نے جو اس کے پاس بھیجا تھا اور اس کے بعد کے ایڈیشنوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے میں نے دیکھا کہ حدیثی اور فقہی غلطیاں جیسے تھیں بغیر تعدیل اور تغیر کے برقرار رہ گئی ہیں، لیکن کچھ بہت محدود مسائل میں، تو میں نہیں جانتا کہ ایسا ان کے اسے پڑھنے کی فرصت نہ ملنے کی وجہ سے ہوا یا اس کے خالص علمی نقد سے ان کے مطمئن نہ ہونے کی وجہ سے؟ شاید قریب تر اول وجہ ہے، کیونکہ میری کتاب میں ایسے قواعد ہیں جن کا التزام ہر عالم پر واجب ہے۔

لیکن میرے اور اس احتمال پر یقین کے درمیان یہ بات آڑے آ رہی ہے کہ میں نے دیکھا کہ انھوں نے کئی جگہوں پر میرے نقد سے استفادہ کیا ہے، جن میں سے بعض پر صفحہ ۴۴، ۶۲، ۱۰۴، ۱۳۷ اور ۱۴۵ پر تعلیق کرکے میں نے تنبیہ کیا ہے، اور ان میں سے اونٹ کے گوشت سے وضو کے مسئلے میں ان کا موقف ہے، اس لئے کہ اس

ایڈیشن میں جس پر تعلیق کو رکھا گیا ہے، انھوں نے اس سے وضوء کے وجوب کو امام نووی کے ترجیح دینے پر ایسا اشکال پیش کیا تھا، جو ضعیف العلم اور مذاہب کے مقلدین کو عمل بالحدیث سے پھیر دے، اور نووی پر اپنے اس قول سے تعاقب کیا تھا کہ ''یہ کہا جا سکتا ہے کہ جابر اور براء کی حدیث خلفاء راشدین پر کیسے پوشیدہ رہ گئی...... الخ'' تو میں نے اسے ایسا جواب دیا جو اس اشکال کی بنیاد ہی کو باطل کر دیتا ہے، جیسا کہ آپ اسے اس کی جگہ میں دیکھیں گے، اور اس کا اثر یہ ہوا کہ مؤلف حق کے سامنے جھک گئے، ''جزاء اللہ خیر الجزاء'' اور مزعومہ اشکال کو حذف کر دیا، لیکن میں نے یہ نہیں بتایا کہ یہ کس کی وجہ سے ہوا۔

اور یہاں ایک دوسری مثال ہے، میں نے ان کے حدیث ''احب الدین الی اللہ الحنیفیة السمحة'' کو تمریض کے صیغے کے ساتھ بیان کرنے پر جو ضعف حدیث پر دلالت کرتا ہے، تنقید کیا تھا، اور یہ بیان کیا تھا کہ یہ حسن لغیرہ ہے، اور میں نے ان کے لئے لازم قرار دیا تھا کہ اسے مانیں، جیسا کہ آپ صفحہ ۲۸ میں دیکھیں گے، تو یکا یک وہ ایک نئی لغزش میں پڑ گئے، جو ایک حیثیت سے پہلے سے بھی بدتر ہے، اور وہ یہ کہ انھوں نے اسے مسلم سے منسوب کر دیا، حالانکہ ان کے پاس اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اسی کے ساتھ یہ دلیل ہے کہ اس حدیث کے سلسلے میں وہ میری تنقید سے واقف ہوئے اور اس کے متعلق اپنے موقف کو درست کرنا چاہا، اور وہ ہو گیا جو آپ نے دیکھا۔

خلاصہ: میں مؤلف حفظہ اللہ سے یہ امید رکھتا تھا کہ میری رغبت اور میری اس امید کو پوری کریں گے جو میں نے پہلے ایڈیشن کے مقدمہ میں سپرد قلم کی ہے، اور اس سے پہلے اسے ان پر خبردار کیا ہے، جیسا کہ گذرا، کہ انھوں نے اب تک جو کچھ لکھا ہے اس پر نظر ثانی کریں، اور جو لغزشیں ان کے سامنے آئی ہیں انھیں درست کریں، اور کتاب کے دوسرے اجزاء کو صادر کرنے میں تاخیر سے کام لیں۔

میں ان سے امید کرتا تھا لیکن امید پر پانی پھر گیا، اور وہ بقیہ کتاب اسی قابل تنقید انداز پر صادر کرتے چلے گئے، جو پہلے جزء میں ان کا رویہ تھا، اور انھوں نے ان علمی قواعد کا التزام نہیں کیا جو میں نے انھیں بھیجے تھے، اور نہ اپنے طریقے میں کوئی اعتدال یا تغیر پیدا کیا، اور علم جیسا کہ معروف ہے، برابر ترقی پذیر ہے، وہ جمود کا معنی نہیں جانتا، اور روزانہ ہی پریس نئے علمی مصادر نکالتے ہیں جو پہلے معروف نہیں تھے، جو اسکالروں اور محققین کی ان کی تالیفات کی تحسین و تنقیح پر اور نئے قواعد سے غذاء فراہم کرنے اور ایسی بہت سی تحقیقات کے ذریعہ مدد کرتے ہیں۔

اور اسی وجہ سے جب میں نے دیکھا کہ ''فقه السنة'' نصف صدی سے پہلے سے جب سے مؤلف نے اسے تیار کیا ہے، بار بار کی طباعت کے باوجود جامد پڑی ہوئی ہے، تو میں نے سوچا کہ میرے پاس ''فقه السنة'' پر تعلیق کے سلسلے میں ''تمام المنة'' ہے، اس پر نظر ثانی کروں، اور میں نے اسے صاف کیا، اور اس میں کئی مسائل اور اہم فوائد کا اضافہ کیا، جن میں سے اہم ذکر میں نے اس کلمہ کے آغاز میں کر دیا ہے، اور ان سب کا تقاضا تھا کہ دوبارہ اس کی طباعت نئے لباس میں کر کے اسے عوام تک پہونچایا جائے۔ میں اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ میری تمام تالیفات کو نیک عمل اور اپنی خالص رضاء کیلئے کر دے اور اس میں کسی اور کا کوئی حصہ نہ بنائے۔

سبحانك اللهم و بحمدك، اشهد ان لا اله الا انت، استغفرك و أتوب اليك

عمان ۱/ رجب ۱۴۰۸ھ

کاتب - محمد ناصر الدین البانی

ابو عبد الرحمٰن

پہلے ایڈیشن کا مقدمہ

ان الحمد للّٰه نحمده و نستعينه و نستغفره و نعوذ باللّٰه من شرور انفسنا و من سيئات اعمالنا، من يهده اللّٰه فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له.

و اشهد ان لا اله و حده لا شريك له، و اشهد ان محمدا عبده و رسوله.

يا ايها الذين آمنوا تقوااللّٰه حق تقاته و لا تموتن الا وانتم مسلمون.

اے مومنو! اللہ سے ڈرو جیسے ڈرنا چاہئے اور تمہاری موت اسی حالت میں ہونی چاہئے کہ تم مسلمان (فرمانبردار) رہو۔

يا ايهاالناس اتقو اربكم الذى خلقكم من نفسٍ واحدةٍوخلق منها زوجها وبث منها رجا لاًكثيراونساءً، واتقو االله الذى تساء لون به والارحام ان الله كان عليكم رقيباً.

اے انسانو! اپنے اس پروردگار سے ڈرو جس نے تمھیں ایک جان سے پیدا کیا اور اس سے اسکا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہت سے نر ناری پھیلا دیا، اور اس اللہ سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر سوال کرتے ہو اور رشتوں (کو کاٹنے) سے ڈرو، بیشک اللہ تم پر پاسبان ہے۔

يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّٰه و قولوا قولاسديدا، يصلح

لکم اعمالکم و یغفرلکم ذنوبکم و من یطع ا للّٰه و رسوله فقد فاز فوزا عظیما (۱)

اے مومنو! اللہ سے ڈرو اور سیدھی بات بولو، وہ تمہارے اعمال تمہارے لئے سدھارے گا، اورتمہاری گناہیں معاف کردے گا، اور جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتا ہو اس نے بڑی کامیابی حاصل کرلیا۔

امابعد! شیخ سید سابق کی کتاب ''فقه السنة'' ان کتابوں میں جو اس اس عنوان پر لکھی گئی ہیں اپنے ترتیب، اسلوب کی سلاست اور پیچیدہ عبارتوں سے دوری میں (جس سے کم ہی فقہ کی کتابیں خالی ہوتی ہیں) میں نے سب سے بہتر پایا، یہی وجہ ہے کہ اس نے مسلم نوجوانوں کو اس پر توجہ دینے اور اللہ کے دین میں تفقہ حاصل کرنے کی ترغیب دی ہے، اور ان کے سامنے سنت مطہرہ میں بحث کے آفاق کھول دیئے ہیں، اور انھیں (اس کے اندر جو خزانے اور علوم ہیں جن سے کوئی مسلمان جس کے ساتھ اللہ نے خیر کا ارادہ کیا ہو بے نیاز نہیں ہوسکتا) اسے نکالنے کی ہمت دی ہے، جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین'' متفق علیه، اس کی تخریج ''سلسلة الاحادیث الضعیفة'' (۱۱۴۹) میں کی گئی ہے۔

اس کتاب کا صدور (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں) موجود زمانے کی ایک ضرورت تھی، اس لیے کہ اس میں بہت سے مسلمانوں کیلئے یہ آشکارا ہوگیا کہ وہ جن انحراف واختلاف اور زوال پذیری اور کافروں فاسقوں کے اقتدار میں ہیں اس سے نجات کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی طرف واپس ہوں، اور صرف قرآن وسنت سے اپنے دین کے امور اور فقہ کے مسائل حاصل

کریں، لہذا ضروری تھا کہ عوام کے لئے کوئی ایسا مصدر ہو جس سے وہ مسائل حل کر سکیں اور اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہو اور ضرورت کے وقت ان کی طرف لوٹا جا سکتا ہو، اور تھوڑے بہت سے مسائل کیلئے متعدد انسائیکلو پیڈیا کی طرف بہت سے مراجعات سے بے نیاز کر سکتا ہو، لہذا اللہ تعالیٰ نے استاذ سید سابق کو الہام کیا اور انھوں نے یہ کتاب ''فقہ السنۃ'' ان کے لئے تیار کر دی اور ان کیلئے راستے کو قریب کر دیا، اور راہ کو روشن کر دیا۔ جزاہ اللہ خیرا۔

چونکہ اس کے اندر سنت اور سچائی تھی اس لئے میں اس کے چھوٹے حجم کے پرانے جزءاول کے صدور کے وقت ہی سے ہر سنت کے شائق اور جو سچائی کے پرستار کو اسے فراہم کرنے اور اس سے استفادہ کرنے پر برابر آمادہ کرتا رہا یہاں تک کہ دمشق وغیرہ سوریا کے شہروں کے ہمارے سلفی وغیرہ بھائیوں میں اس کے نسخے عام ہو گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی طرف سے اس میں وارد بہت سے مسائل اور احادیث پر میرے پاس بہت سے سوالات آئے، اور زیادہ تر جواب، کتاب میں جو کچھ آیا ہے اس کے خلاف تھے، کیونکہ میں نے اس کی بہت سی احادیث کو ضعیف اور اس کے متعدد مسائل کو غلط قرار دیتا رہا، اور جب فقہ السنۃ پر کچھ غیوروں اور امت کے اندر اس کی صحیح صورت میں اشاعت کے شائقین نے اسے دیکھا تو انھوں نے مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کتاب پر اپنی گرفت کو ریکارڈ کر کے عوام میں اس کی اشاعت کروں، پہلے تو میں نے معذرت کی لیکن جب بار بار درخواست ہوئی اور بہت سے دوسروں نے بھی اس پر اصرار کیا تو میں نے سوچا کہ ان کی درخواست پوری کرنا اور ان کی رغبت کی تکمیل ضروری ہے، کیونکہ اس میں اس کتاب کی بلکہ لوگوں کو کتاب وسنت پر یکجا کرنے اور اختلاف اور مذہبی تعصب کی بدعت کا صفایا کرنے کی فکر کی خدمت کی

ہے، جس کی یہ کتاب حامل ہے، اور دعوت دے رہی ہے، جیسا کہ اس کے مقدمہ میں صراحت ہے۔

اس کے علاوہ کتاب کے اندر جو فقہی لغزشیں اور ضعیف حدیثیں آئی ہیں، ان سے اس کتاب کو منزہ کرنا ہے جن کا وجود ''فقہ السنۃ'' کے منافی ہے۔

اسکے ذریعہ میں نے کچھ اس رغبت کی تکمیل کر دیا ہے جسے میرے ایک بھائی نے جب کہ وہ مصر پہنچا تو ظاہر کیا تھا، اور یہ مذکورہ فکر کی راہ میں نزدیک اور قریب سے تعاون تھا، لیکن اس کے سامنے کئی اسباب حائل ہو گئے جن میں سب سے اہم وطن کی دوری اور ملاقات کی دشواری تھی، پھر بھی جب مجھ سے یہ فوت ہو گیا تو کم از کم اس میں دور سے تعاون کیا جا سکتا تھا، کیونکہ یہ مقولہ ہے کہ ''کل کیلئے زیادہ کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے'' اور جب اللہ نے اس کے لئے میرے سینے کو کھول دیا اور میں اس کے لئے مطمئن ہو گیا تو کتاب کے جو اجزاء صادر ہوئے انھیں غور و تدبر کے ساتھ پڑھنے لگا، اور جب بھی مجھے اس میں کوئی ایسی چیز مل جاتی جس کا ذکر کرنا اور اس پر تنبیہ کرنا ضروری ہو تو اسے اپنے پاس لکھ لیتا، اور اپنے کاغذ میں نوٹ کر لیتا، اور میں نے جب اس پر نوٹ پورا کر لیا، تو میں نے جو کچھ کیا اس کی ضرورت اور اہمیت میرے سامنے آئی، یہ اس لئے کہ اس مطالعے کے بعد اس میں مجھے بہت سی غلطیوں کا علم ہوا، جن میں کچھ اہم ہیں کہ اس میں ان کے موجود ہونے کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا، اس لئے میں نے ان کو بیان کرنا ضروری سمجھا، اور اللہ نے مجھے اس کی توفیق دی، و له الحمد و المنة.

شاید ان غلطیوں کی نوعیت کی طرف مجمل طور پر اشارہ کر دینے میں یہ فائدہ ہے کہ قاری اس سے ایک عام فکر اخذ کر سکے گا اور اس کے سامنے اس تعلیق کی اہمیت

ظاہر ہوگی، میرے خیال میں علی وجہ التقریب ان لغزشوں کو درج ذیل جملوں میں محدود کیا جا سکتا ہے۔

۱- بہت سی احادیث سے مؤلف نے سکوت کیا ہے، حالانکہ وہ ضعیف ہیں۔

۲- دوسری کچھ احادیث ہیں جنھیں قوی قرار دیا ہے، حالانکہ تحقیق سے ضعیف ہیں۔

۳- کچھ احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے جو صحیح ہیں۔

۴- کچھ احادیث کو غیر ''صحیحین'' سے منسوب کیا ہے، جبکہ وہ ان دونوں میں یا ان میں سے ایک میں ہیں۔

۵- کچھ احادیث کو ''صحیحین'' میں سے کسی ایک وغیرہ سے منسوب کیا ہے، جب کہ ان دونوں میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

۶- کچھ ایسی احادیث بھی لاتے ہیں، جن کا سنت کی کسی کتاب میں کوئی وجود نہیں ہے۔

۷- مؤلف نے حدیث کو کسی صحابی کے طریق سے جس کے نام کی تعیین محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے، حالانکہ وہ بعض کے نزدیک کسی دوسرے صحابی سے یا کئی صحابی سے مروی ہے۔

۸- مؤلف نے حدیث کو اس کی تخریج کرنے والے سے منسوب کر کے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، جبکہ اس کی تخریج کرنے والے جس سے منسوب کیا ہے، اسکے بعد اس کی صحت پر تنقید کی ہے۔

۹- مؤلف نے مسائل کی دلیلوں کی جستجو نہیں کی ہے اور زیادہ تر مسائل بغیر تائیدی دلیل کے یا قیاس سے استدلال کر کے پیش کر دیا ہے، جبکہ اس کے بارے میں صحیح حدیث موجود ہے، اور کبھی عموم سے استدلال کیا ہے، جبکہ اس کی دلیل خاص موجود ہے۔

۱۰- فصل کے مسائل جیسے ''مستحب غسلوں'' وغیرہ کا استقصاء نہیں کیا ہے۔

۱۱- ایک مسئلہ میں متعارض اقوال کو ایک کو دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر ذکر کیا ہے،

۱۲- بعض مسائل میں ایک ہی جگہ میں ان کی رائے میں اضطراب ہے، اور جسے اول بحث میں مختار قرار دیا ہے اخیر میں اسے توڑ دیا ہے۔

۱۳- ایسے اقوال و آراء کو ترجیح دیا ہے جو اپنی دلیل کے ضعف اور اس کی مخالف دلیل کی قوت کی وجہ سے لائق ترجیح نہیں ہے۔

۱۴- متعدد مسئلے میں اس نے صحیح حدیث کی مخالفت کی ہے، جبکہ اس کے معارض حدیث نہیں ہے۔

اور یہ آخری جزء جس کے مؤلف شکار ہو گئے ہیں بہت ہی ناپسندیدہ ہے، اس لئے کہ یہ مؤلف کی اس توجیہ سے میل نہیں کھاتا ہے، کہ لوگ سنت کو اس کتاب سے لیں، اور خصوصیت سے اس نے حدیث کو نہ لینے کا بعض بعض مسئلے میں یہ عذر پیش کیا ہیکہ جمہور نے حدیث کو نہیں لیا ہے، یا یہ کہ وہ نہیں جانتا کہ کسی نے اس پر عمل کیا ہے، اور یہی سنن کی تردید اور اس کی محاربت میں مقلدین کا شبہ ہے اور اس شبہ کو باطل کرنے کیلئے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول آرہا ہے جو اس کی بیخ کنی کردے گا، اللہ انھیں بہترین جزاء دے۔

یہاں ایک بات یہ ذکر کردوں کہ اس تعلیق سے میرا مقصد اس کی لغزشوں کو

بیان کرنا یا اس کا کچھ رتبہ کم کرنا یا اس کے حق کو کم کرنا نہیں ہے، بلکہ میں حق کی مدد حق سے کرنا اور حتی الامکان ''فقه السنة'' سے لغزشوں کو دور کرنا چاہتا ہوں، کیونکہ اس کی وجہ سے لوگ اس پر زیادہ توجہ دیں گے، اور اس سے استفادہ کر سکیں گے، اور مخالفت حق یا باطل کے ذریعہ اسمیں کلام کرنے سے زبان بند ہو جائے، اور شاید مؤلف (اللہ تعالیٰ انھیں مزید توفیق دے) جو ابتک لکھا گیا ہے، اس پر غور کریں اور جو غلطیاں ان کے سامنے آئیں اسے درست کرلیں، اور دوسری کتاب کے اجزاء کی اشاعت میں اس وقت تک تاخیر کریں جب تک کہ غلطیوں سے ان کی صحت و سلامتی ظاہر نہ ہو جائے، اور احادیث ضعیفہ سے خالی نہ ہو جائے، کیونکہ صحیح کے ہوتے ہوئے ضعیف کی ضرورت نہیں ہے۔

اور جب میں نے کتاب پر تعلیق کرنا چاہا تو میں اس کے کلام کو نقل کرنے کے بارے میں تردد میں پڑ گیا، کہ اسے پورا نقل کروں یا زیادہ تر جو اس پر دلالت کرتا ہو یا اس کی طرف اول کو نقل کرنے پر اکتفاء کروں جو اس کے تتمہ کی طرف اشارہ کررہا ہو جیسا کہ تعلیقات میں عادت ہے۔

لہذا میں نے اول طریقہ کو اپنایا، اگر چہ کہ جس کے پاس اصل ''فقہ السنۃ'' موجود ہو اس کے لحاظ سے اس میں کچھ تکرار ہوگی، پھر بھی جس کے پاس اصل نہ ہو اس کے لئے اسی میں زیادہ فائدہ اور وضاحت ہے، کیونکہ وہ اصل کی طرف لوٹے بغیر نقد کئے ہوئے کلام اور ضعیف قرار دی ہوئی حدیث وغیرہ کو سمجھ سکے گا، اور اس کا نام میں نے ''تمام المنة فی التعلیق علی وجه السنة'' رکھا ہے۔

اور اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ اسے خالص اپنی رضا کیلئے بنادے اور اس سے عام فائدہ پہنچائے، انه سمیع مجیب۔

ایک اہم علمی مقدمہ

مقصود کے آغاز سے پہلے میں کچھ بنیادی قواعد پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں جس کی معرفت سے جو شخص بھی سنت میں تفقہ حاصل کرنا چاہتا ہو بے نیاز نہیں ہوسکتا، اوراس خصوصیت سے تالیف کا طریقہ اس کو مستلزم ہے تا کہ ہم اس کی مناسبت کے آنے پر اس کا حوالہ دے سکیں، اوراس کی وجہ سے میں اپنا تھوڑا سا وقت اپنے آپ کو اور قارئین کو دوں گا۔ اور ہم (ایسے) خود کو بہت سے غیر ضروری اعادے سے بچا لیں گے، جیسا کہ معزز قاری دیکھے گا۔

قاعدہ نمبر ا

حدیث شاذ کے رد میں

یہ علم ہونا چاہئے کہ حدیث صحیح کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ شاذ نہ ہو، کیونکہ محدثین کے نزدیک حدیث صحیح کی تعریف یہ ہے کہ: وہ مسند و متصل الاسناد حدیث ہے، جسے عادل و ضابط نے عادل وضابط سے اخیر تک روایت کیا ہو، اور شاذ اور معلل نہ ہو، ان اوصاف میں مرسل و منقطع اور شاذ سے اوراس سے احتراز ہے جس میں کوئی علت قادحہ ہو، جو اس کی روایت میں ایک طریقہ کی جرح ہے۔(۱)

اور شاذ حدیث وہ ہوتی ہے جسے ثقہ مقبول نے اپنے سے زیادہ ثقہ کے مخالف روایت کیا ہو، جیسا کہ محدثین کے نزدیک معتمد ہے۔ (۲) اور ابن الصلاح نے ''المقدمۃ'' میں اس کی وضاحت کی ہے، اور صفحہ ۸۶ میں فرمایا ہے:

اگر راوی کسی شئ میں متفرد ہوتو اسے دیکھا جائے گا، اگر جس میں وہ متفرد ہے وہ اس کے مخالف ہو جو حفظ یا ضبط میں اس سے اولیٰ ہے۔ تو جس کے ساتھ وہ متفرد ہو وہ شاذ مردود ہوگی، اور اگر اس کے اندر اس کی مخالفت نہ ہو جسے دوسرے نے روایت کیا ہے بلکہ اس کو اسی نے روایت کیا ہو دوسرے نے روایت نہ کیا ہو تو اس متفرد راوی کو دیکھا جائے گا، اگر عادل حافظ ہو جس کے اتقاق وضبط پر وثوق ہو تو جس میں متفرد ہوا ہے قبول کر لیا جائے گا۔ اور اس کا انفراد اس میں عیب نہیں پیدا کریگا، اور اگر اس کے حفظ واتقان پر اس انفراد کی وجہ سے وثوق نہ کیا جا سکتا ہو تو اس کا انفراد اس کا نقص ہوگا، اور اس کو صحیح کے دائرے سے دور کر دے گا، پھر اس کے بعد حالت کے لحاظ سے وہ مختلف درجات کے درمیان دائر رہے گا، تو اگر متفرد بہ ایسے حافظ وضابط کے درجہ سے دور نہ ہو جس کا تفرد مقبول ہو تو اس کی اس حدیث کو حسن قرار دیں گے، اور اسے حدیث ضعیف کے انداز پر پست نہیں کریں گے، اور اگر اس سے دور ہو تو جس میں وہ متفرد ہوا اسے ہم رد کر دیں گے، اور وہ شاذ اور منکر کے دائرے میں ہوگی۔

اور شذوذ سند میں بھی ہوتا ہے، اور متن میں بھی، اور ان دونوں کی بہت سی مثالیں جن میں بعض پر تنبیہ انشاء اللہ ان کی جگہ میں آئے گی۔

قاعدہ نمبر ۲

مضطرب حدیث کے رد میں

ابھی گذشتہ حدیث صحیح کی شروط سے یہ علم ہو چکا ہے کہ اسے معلل نہیں ہونا چاہئے۔ تو یہ بھی جاننا چاہئے کہ حدیث کی علل میں اضطراب (بھی) ہے، اور حدیث مضطرب کی تعریف میں انھوں نے کہا ہے کہ

''وہ (حدیث) ہے جس کے بارے میں روایت مختلف ہو، تو کوئی اسے کسی طریقے سے روایت کرتا ہو تو کوئی اسے مخالف دوسرے طریقے سے، اور ہم اس کا نام مضطرب اس وقت رکھتے ہیں، جب دونوں روایت برابر ہو، لیکن اگر ایک کو رجحان حاصل ہو ایسے کہ دوسرا اس کا مقابلہ نہ کر سکتی ہو، بایں طور کہ اس کا راوی زیادہ حافظ یا مروی عنہ کی صحبت میں زیادہ رہا ہو، یا اس کے سوا ترجیحات کی معتمد وجوہات ہوں تو حکم راجح کیلئے ہوگا، او اس وقت اسے مضطرب نہیں قرار دیا جائیگا، اور نہ اس پر اس کا حکم لگایا جائیگا۔

پھر اضطراب کبھی حدیث کے میں متن ہوتا ہے اور کبھی اسناد میں اور کبھی ایک راوی ہوتا ہے اور کبھی اس کے راویوں کی ایک جماعت میں، اور اضطراب حدیث کے ضعف کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ وہ ظاہر کرتا ہے کہ اس (راوی) نے اسے ضبط نہیں کیا ہے۔(۱)

پھر اس کا جواب مؤلف کے خط کی حدیث سے دی گئی ہے، جسے مؤلف نے قوی قرار دیا ہے، اور باذنہ تعالیٰ اس کی تردید باب السترہ میں آئے گی۔

قاعدہ نمبر ۳

حدیث مدلس کے رد میں

تدلیس کی تین قسمیں ہیں:

۱- تدلیس اسناد:

اور وہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے شخص سے روایت کرے جس سے ملاقات کیا ہو، اور

اس سے سنا نہ ہو، یہ وہم پیدا کرتے ہوئے کہ اس سے سنا ہے، حالانکہ کبھی ان دونوں کے درمیان ایک یا زیادہ ہوتے ہیں، اور اس کی شان یہ ہے کہ اس میں اخبرنا فلان اور حدثنا اوران کے مانند نہ کہے، اور قال فلان یا عن فلان وغیرہ ایسے صیغے کہتا ہے جو سننے کا وہم پیدا کرتے ہوں۔

۲- تدلیس شیوخ:

اور وہ یہ ہے کہ کسی استاذ سے کوئی حدیث سن کر روایت کرتا ہو اور اس کے ایسے نام یا کنیت یا نسب یا صفت کو بیان کرتا ہو جو غیر معروف ہے، تاکہ اس کی شناخت نہ ہو سکے۔

۳- تدلیس تسویہ:

اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مدلس ایسی حدیث لائے جسے کسی ثقہ استاذ سے سنا ہو، اور اس ثقہ نے اسے کسی ضعیف استاذ سے سنا ہو، اور یہ ضعیف استاذ اسے ثقہ استاذ سے روایت کرتا ہو، اور مدلس جس نے پہلے ثقہ سے سنا ہے وہ اس سے اپنے استاذ کے ضعیف استاذ کو گرا دیتا ہو، اور اسے اپنے ثقہ استاذ کی روایت دوسرے ثقہ استاذ سے ''احتمال'' کے لفظ کے ساتھ کر دیتا ہو، جیسے عنعنہ وغیرہ کے ذریعہ اور پوری اسناد ثقات سے ہو جاتی ہو، اور وہ اس کے درمیان اور اس کے استاذ کے درمیان اتصال کی صراحت کر دیتا ہو، کیونکہ اس نے اس سے سنا ہے، تو ایسی صورت میں اہل نقد اور معرفت علل کیلئے ہی اسناد میں ایسی بات ظاہر ہوتی ہے، جو اس کی عدم قبولیت کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی لئے یہ تدلیس کی سب بدترین قسم ہے، اور پھر اس کے بعد قسم ثانی ہے۔ (۱) اور جس سے تدلیس ثابت ہو اگر وہ عادل ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے اسی روایت کو قبول کیا جائے جس میں تحدیث کی صراحت کی ہو، اور کچھ اس کی حدیث

کو مطلق قبول نہیں کرتے، لیکن زیادہ صحیح اول ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (۱) اس سلسلے میں ان کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا ہے، لہذا جو چاہے ''مصطلح'' کی کتابیں دیکھے۔

قاعدہ نمبر (۴)

حدیث مجہول کے رد میں

خطیب نے ''الکفایۃ'' (ص ۸۸) میں فرمایا ہے:

اصحاب حدیث کے نزدیک مجہول وہ ہے جو بذات خود طلب علم میں معروف نہ ہو، اور نہ علماء نے اسے علم میں اور جس کی حدیث ایک ہی راوی کی طرف سے معروف ہو۔

اور جہالت دور ہونے کا سب سے کمتر درجہ یہ ہے کہ اس سے دو یا دو سے زیادہ علم میں نامور روایت کرتے ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ: لیکن اس سے دوس شخص کی روایت سے اس کی عدالت نہیں ثابت ہوتی، اور ایک جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اس سے اس کی عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔

پھر اس کے بعد ایک خاص باب کے اندر ان کے قول کے فاسد ہونے کا ذکر کیا ہے، لہذا جو چاہے اسے دیکھ لے۔

میں کہتا ہوں کہ: جس مجہول سے صرف ایک نے روایت کیا ہو، وہ مجہول العین سے معروف ہے، اور یہی ہو جہالت ہے، جو اس سے دو یا دو سے زیادہ کی

روایت کی وجہ سے اٹھ جاتی ہے، اور وہ مجہول الحال اور مستور ہے، اور ایک جماعت نے اس کی روایت کو بغیر قید قبول کیا ہے، اور جمہور نے اسے رد کیا ہے، جیسا کہ ''شرح النخبۃ'' (ص۲۴) میں فرمایا ہے۔

اور تحقیق یہ ہے کہ مستور وغیرہ کی روایت جس میں احتمال ہو اس کے مطلق رد اور قبول کا قول نہیں کیا جا سکتا ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ اس کی حالت کے ظاہر ہونے تک موقوف ہے، جیسا کہ امام الحرمین نے اس کا جزم کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کی حالت کسی معتمد امام کی توثیق سے ظاہر ہو سکتی ہے، اور گویا کہ حافظ نے اپنے اس قول سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ: ''مجہول الحال وہ ہے جس سے دو یا دو سے زیادہ نے روایت کیا ہو، اور توثیق نہ ہوئی ہے، اور میں نے ''اپنی توثیق میں معتمد'' اس لئے کہا ہے کہ یہاں ایسے محدثین ہیں جن پر اس سلسلے میں اعتماد نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ انھوں نے جمہور سے الگ ہو کر مجہول کی توثیق کی ہے، ،جن میں ابن حبان رحمہ اللہ شامل ہیں، اور اس کو میں آئندہ قاعدے میں بیان کیا ہے، ہاں اگر اسے ثقات کی ایک جماعت نے اس سے روایت کیا ہو تو اس کی روایت قبول کی جا سکتی ہے، اور اس کی حدیث میں ایسی بات نہیں ہونی چاہئے جس کا اس کے اوپر انکار کیا جاتا ہو، اور اسی پر حفاظ متاخرین، جیسے ابن کثیر وعراقی اور عسقلانی رحمہم اللہ وغیرہ کا عمل ہے، اس کی کچھ مثالیں آئندہ (۲۰۴، ۲۰۷) میں دیکھئے۔

قاعدہ نمبر (۵)

ابن حبان کی توثیق پر عدم اعتماد

ابھی جو کچھ گذرا ہے اس سے تمہیں یہ علم ہو گیا ہے، مجہول کی حدیث دونوں قسموں سمیت جمہور علماء کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، اور ابن حبان رحمہ اللہ کا یہ شذوذ ہے کہ اس کی حدیث کو قبول کیا اور اس سے استدلال کیا، اور اسے اپنی ''صحیح'' میں لائے ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''لسان المیزان'' میں فرمایا ہے:

''ابن حبان رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو اپنی قلت کے باوجود منکر الحدیث ہو اس کی تعدیل آزمائش کے بعد ہی جائز ہے، اور اگر ان میں سے ہو جو منکر احادیث روایت کرتا ہے اور اخبار میں ثقات کے موافق ہو تو عادل مقبول الروایۃ ہوگا، کیونکہ لوگوں کی باتیں اس وقت تک درست اور عدالت پر ہوتی ہیں جب تک ان پر کوئی نقص کا موجب ظاہر نہ ہو، (جو جرح کی وجہ سے اسے اس کے ظاہر سے نکال دے) یہ مشاہیر روایت کا حکم ہے، لیکن مجہولین جن سے صرف ضعفاء ہی نے روایت کیا ہو وہ سبھی حالات میں متروک ہیں''الضعفاء'' (۱۹۲/۲، ۱۹۳) اور زیادہ عائذ اللہ مجاشعی کے ترجمہ کی ہے۔

پھر حافظ نے فرمایا:

میں کہتا ہوں کہ: ابن حبان کا یہ مذہب کہ جس سے جہالت عین کا انتفاء ہو جائے وہ عدالت پر ہوگا، جب تک کہ اس کی جرح ظاہر نہ ہو، ایک عجیب مذہب ہے، حالانکہ جمہور اس کے خلاف ہیں، اور یہ ابن حبان کی تالیف ''کتاب الثقات''

میں ان کا مسلک ہے، اس لئے کہ وہ ایک مخلوق کا ذکر کرتے ہیں، جن کے مجہول ہونے پر حاتم وغیرہ کی نص ہے، اور گویا ابن حبان کے نزدیک جہالت عین ایک مشہور کی روایت سے اٹھ جاتی ہے، اور یہی ان کے استاذ ابن خزیمہ کا مذہب ہے، اور لیکن اس کے حال کی جہالت دوسرے کے ہاں رہ جاتی ہے۔ یہ سب حافظ رحمہ اللہ کا کلام ہے۔

اور ابن حبان کا یہ ایک عجیب معاملہ ہے کہ وہ اس مرجوح قاعدے کی بنیاد پر مذکورہ کتاب میں ایک ایسی جماعت کو لاتے ہیں جن کے ترجمہ میں صراحت کرتے ہیں کہ وہ ''انھیں اور ان کے آباء کو جانتے ہیں۔''

چنانچہ طبقہ ثالثہ میں فرمایا ہے کہ: ''سہل'' شداد بن الہاد سے روایت کرتا ہے اور اس سے ابو یعفور نے روایت کیا ہے، اور میں نہ اسے جانتا ہوں اور نہ یہ جانتا ہوں کہ اس کا باپ کون ہے۔''

اور جو زیادہ مثالیں چاہتا ہو وہ ''الصارم المنکی'' (ص ۹۲، ۹۳) دیکھے، اور اسے بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ: اور ابن حبان نے اس کتاب میں اس انداز کے بہت سے لوگوں کا ذکر کیا ہے، اور اس کے اندر اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایسے شخص کا ذکر کیا ہے جس کی جرح کو نہیں پہچانا ہے، اور اگر مجہول ہے تو اس کی حالت کو نہیں جانتا ہے، لہذا اس سے ہوشیار رہنا مناسب ہے، اور یہ جاننا کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے جس شخص کا صرف اس کتاب میں ذکر کر دیا ہے، وہ ادنیٰ درجے کی توثیق ہے، اور اس لئے ہم محقق محدثین جیسے ذہبی عسقلانی رحمہم اللہ وغیرہ کو پاتے ہیں کہ جس کی توثیق میں ابن حبان رحمہ اللہ کا تفرد ہو اس کی توثیق نہیں کرتے، اور اس کی بہت سی مثالیں ان احادیث ضعیفہ پر کلام کے وقت آئیں گی، جس کے رجال کی توثیق مؤلف نے یا جس سے نقل کیا ہے، اس نے کی ہے، حالانکہ اس میں ایسے مجہولین ہیں جن کی

توثیق میں ابن حبان کا تفرد ہے، اور جس پر تنبیہ مناسب ہے یہ ہے کہ ابن عبدالہادی کا قول کہ: ''اگر چہ مجہول ہو اور اسکی حالت کا علم نہ ہو''، دقیق نہیں ہے، کیونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اپنی ''ثقات'' میں ابن حبان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اس میں مجہول العین کا ذکر نہیں کرتے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور اس کی دلیل ''مھل'' کے بارے میں ان کا یہ گذشتہ قول ہے کہ: ''میں اسے نہیں پہچانتا اور نہ یہ جانتا ہوں کہ اس کا باپ کون ہے۔'' اور ایسے ہی اس کے بعد آرہا ہے۔

اور ایسے ہی حافظ رحمہ اللہ کا قول: ''براویة واحد مشهور'' یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ ابن حبان اسی کی توثیق کرتے ہیں جس سے کسی مشہور نے روایت کیا ہو، کیونکہ اگر کا مقصد یہ ہے کہ وہ ثقات کے ساتھ مشہور ہو جیسا کہ ظاہر ہے تو یہ ان کے بہت سے ثقات کے بارے میں خلاف واقعہ ہے، اور اگر ان کا مقصد ان کے علاوہ ہو تو اس کی کوئی قیمت نہیں، کیونکہ وہ یا تو ضعیف ہے یا مجہول، اور ان دونوں میں سے ''کتاب الثقات'' کے اندر ہر ایک کے رواۃ ہیں، اور تمہارے سامنے ان کے نزدیک طبقہ تابعین سے کچھ مثالیں:

۱- ابراہین بن عبدالرحمٰن العذری۔ انھوں نے (۱۰/۴) میں فرمایا:

''مراسل روایت کرتا ہے، اور اس نے معان بن رفاعہ نے روایت کیا ہے، پھر اس سے اپنی اسناد سے مرسلاً ذکر کیا ہے: ''یرث هذا العلم من کل خلف عدوله ....'' الحدیث

میں کہتا ہوں کہ: حافظ رحمہ اللہ نے خود اس معان کے بارے میں فرمایا ہے: ''لین الحدیث'' ہے۔

اور ذہبی نے فرمایا ہے:

"لیس بعمدة" اور خصوصیت سے اسے ایک ایسے شخص نے روایت کیا ہے جس کا پتہ نہیں کہ وہ کون ہے؟"

ان مقصد یہ ہے کہ یہ ابراہیم مجہول العین ہے، اور ابن حبان نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور "الضعفاء" (۳۶/۳) کے معان کے ترجمہ میں فرمایا ہے:

"منکر الحدیث ہے بکثرت مراسیل روایت کرتا ہے، مجہول اقوام سے حدیث بیان کرتا ہے، اس کی حدیث اثبات کی حدیث کے مشابہ نہیں ہوتی۔

۲-ابراہیم بن اسماعیل انھوں نے (۱۴/۴-۱۵) میں فرمایا کہ:

"وہ ابو ہریرہ رضی اللہ سے اور اس سے حجاج بن یسار روایت کرتا ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ. یہ حجاج جسے ابن عبید کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں حافظ نے فرمایا ہے کہ: "مجہول ہے"۔

اور ایسے ہی اس سے پہلے ابو حاتم وغیرہ نے فرمایا ہے جیسا کہ ذہبی کی "میزان" میں ہے اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

"اس سے اکیلے لیث بن ابو سلیم نے روایت کیا ہے۔"

اور یہ لیث ضعیف مختلط ہے، جیسا کہ ابن حبان (۲۳۱/۲) کے پاس تک معروف ہے۔

۳- ابراہیم الانصاری - ابن حبان (۱۵/۴) نے فرمایا:

"وہ مسلمہ بن مخلد سے روایت کرتا ہے، جس اس کے بیٹے اسماعیل بن ابراہیم نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ اسماعیل مجہول ہے، جیسا کہ حافظ اور اس سے پہلے ابو

حاتم نے کیا ہے۔

لہذا اس تحقیق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابن حبان کے نزدیک ایک شخص کی روایت سے جہالت اٹھ جاتی ہے۔ اگر چہ کہ ضعیف یا مجہول ہو، جو حافظ کے گذشتہ کلام کے خلاف ہے، اگر چہ انھوں نے اس کا جزم نہیں کیا ہے، اس لئے کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ: ''اور گویا ابن حبان ......'' اور انھوں نے ابن حبان کے اس قول سے اخذ کیا ہے جسے ابھی ان سے نقل کیا ہے۔ ''یہ مشاہیر راویوں کا حکم ہے، اور رہے مجاہیل ....'' الخ، تو وہ دوسری مثال سے منقوض ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

الحاصل: ابن حبان کے نزدیک صرف جہالت عینیہ کوئی جرح نہیں ہے، اور جب میں نے اس کی کتاب ''الضعفاء'' کے تراجم کو پڑھا تو مجھے اس کا اور زیادہ یقین ہوگیا، اور ان راویوں کی تقریبا ایک ہزار چار سو ہے، اور میں نے یہ نہیں دیکھا کہ جہالت کی وجہ سے ان میں سے کسی پر طعن کیا ہو، سوائے چار راویوں کے، لیکن انھوں نے ان کی منکر روایت کیوجہ سے طعن کیا ہے، جہالت کی وجہ سے نہیں کیا ہے، اور ان کے نام اور اس کے بارے میں اس کا کلام یہ ہے:

۱- حمید بن علی بن ہارون القیسی - (۱/۲۶۳، ۲۶۴) اس کی کچھ مناکیر کا ذکر کیا ہے، پھر فرمایا: ''لہذا ان ثقات سے اس کی انج جیسی چیزوں کی روایت کرنے کے بعد اس سے استدلال کرنا جائز نہیں ہوگا، اور یہ ایسا شیخ ہے جسے کوئی زیادہ نہیں جانتا ہے۔''

۲- عبداللہ بن ابویعلی انصاری - اس نے فرمایا (۲/۵): ''یہ مجہول شخص ہے اور میں اسے نہیں جانتا کہ اس منکر حرف کے سوا روایت کرتا ہے، جس کے بطلان پر تمام مسلمانوں کا اجماع شاہد ہے۔

۳- عبداللہ بن زیاد بن سلیم- فرمایا (۷/۲)

''مجہول شیخ ہے، جس سے بقیہ بن ولید نے روایت کیا ہے، اور بقیہ کے سوا میں اس کا کوئی اور راوی یاد نہیں رکھتا، اور بقیہ کا ضعف ہم نے کتاب کی ابتداء میں ذکر کردیاہ، لہذا میرے لئے اس کے بارے میں نقد کا موقعہ نہیں، علاوہ ازیں اس کی روایت کو حالات پر چھوڑ دینا واجب ہے۔

۴- ابوزید-فرمایا (۱۵۸/۳)

''ابوزید ابن مسعود سے روایت کرتا ہے، جس پر اس کی متابعت نہیں ہوئی ہے، اور نہ یہ پتہ ہے کہ وہ کون ہے؟ نہ اس کے باپ کا علم ہے نہ اس کے شہر کا، اور انسان جب اس صفت پر ہو اور پھر ایک ہی خبر روایت ہو جس میں کتاب وسنت اور اجماع وقیاس اور نظر ورائے کی مخالفت کی ہو تو اس کا اہل ہے کہ اس کے بارے میں اس سے کنارہ کش رہا جائے اور اس سے استدلال کیا جائے۔

اور یہیں سے ابن الباری جیسا کہ گذرا فرمایا ہے:

''اور اس کا طریقہ اس کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اس کا ذکر کرتا ہے، جو جرح سے معروف نہ ہو، اگر چہ کہ مجہول ہو، اور اس کی حالت کا علم نہ ہو۔

لیکن گذشتہ مثالوں کی وجہ سے درست یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ: ''اس کی شخصیت معروف نہ ہو'' واللہ اعلم

حاصل یہ ہے کہ ابن حبان کی توثیق کو بڑی احتیاط اور ہوشیاری سے لینا واجب ہے، کیونکہ وہ مجہولین کی توثیق میں علماء کی مخالفت کرتے ہیں، لیکن یہ جیسا کہ علامہ معلّمی نے ''التنکیل'' (۱/۴۳۷-۴۳۸) میں اس پر میری تعلیق کے ساتھ بیان کیا ہے، اپنے اطلاق پر نہیں ہے، اس بحث کیلئے شیخ حبشی پر میرے رد کو دیکھو اس

لئے کہ جن مجہولین کی ابن حبان نے توثیق کی ہے، اس پر وہ بہت اعتماد کرتا ہے۔

اور جس چیز پر ہنوز تنبیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ جو معلّمی نے ذکر کیا ہے، اس کے ساتھ ایک دوسرے اہم معاملے کو شامل کرلیا جائے، جسے میں نے اس علم کی ممارست سے حاصل کیا ہے، اور اس پر تھوڑے ہی ہوشیار ہو سکے ہیں اور جمہور طلبہ اس سے غافل ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ابن حبان نے جس کی توثیق کیا ہے اور اس سے ثقات کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے اور کوئی منکر چیز روایت نہیں کیا ہے، وہ صدوق ہے اور اس سے استدلال کیا جائے گا۔

اسی بنیاد پر میں اس قبیل کی کچھ احادیث کو قوی قرار دیا ہے، جیسے نماز کے بارے میں عجن کی حدیث ہے، اور اس علم کے کچھ نوخیزوں نے یہ وہم کیا کہ میں خود اپنا نقض کیا ہے، اور ابن حبان کے شذوذ میں اس کا ساتھ دیا ہے، جب کہ اس نے عجن کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، اور انشاء اللہ تفصیل کے ساتھ اس کی تردید آئے گی، اسی کے ساتھ دس ایسے راویوں کی مثالوں کا ذکر کیا جائے گا جن کی توثیق صرف ابن حبان نے کی ہے، اور ان کی پیروی حافظ ذہبی اور حافظ عسقلانی رحمہما اللہ نے کی ہے، اس کی جستجو ''کیفیة الرفع من السجود'' (ص ۱۹۷، ۲۰۷) میں کرو۔

قاعدہ نمبر ۶

محدثین کا یہ قول ''رجالهم رجال الصحیح'' حدیث کی تصحیح نہیں ہے۔

آپ کو قاعدہ نمبر ا سے یہ علم ہو گیا ہو گا کہ حدیث صحیح کی تعریف کیا ہے، اور یہ کہ اس کی شروط میں یہ شامل ہے کہ وہ علل سے جو کہ شذوذ واضطراب اور تدلیس ہے

جیسا کہ پہلے گذرا ہے، سالم ہو، اور اس بنیاد پر کسی بھی حدیث کے بارے میں کچھ محدثین کا یہ قول کہ: ''رجاله رجال الصحیح یا رجاله ثقات'' وغیرہ اس کے قول ''اسناده صحیح'' کے برابر نہیں ہوتا، کیونکہ یہ اسکے اندر صحت کی ان تمام شروط کے وجود کو ثابت کرتا ہے جن میں علل سے سالم ہونا شامل ہے برخلاف قول اول کے جو انھیں ثابت نہیں کرتا، بلکہ وہ صرف ایک چیز رجال کی عدالت اور ثقاہت کو ثابت کرتا ہے، اور اتنے ہی سے صحت ثابت نہیں ہوتی جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

یہاں ایک دوسرا نوٹ ہے، اور وہ یہ ہے کہ کبھی وہ حدیث جس کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہو، ان علل سے سالم ہوتی ہے، پھر بھی صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ کبھی اس کی سند میں صحیح کے رجال سے ایسا شخص ہوتا جو حجت نہیں ہوتا، بلکہ اس کی حدیث استشہاد کیلئے یا غیر سے مقرون کر کے لائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کے حفظ میں ضعف ہوتا ہے یا پھر ان میں سے ہوتا ہے جس کی توثیق میں ابن حبان کا تفرد ہو، اور اکثر بعض محققین اس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کرتے ہیں: ''و رجاله موثقون'' یہ اشارہ کرنے کیلئے کہ ان میں بعض کی توثیق میں لین ہے، اور یہ بھی اس چیز سے روکتا ہے، کہ ان کے قول کے مذکور سے صحت سمجھی جائے۔

اور گویا مؤلف ان سب پر متنبہ نہیں ہوا، اور اسی لئے بہت سی احادیث کی تصحیح میں اس کے بارے میں بعض کے صرف اس قول کو اپنا لیا، اور ہم تعلیق کے دوران میں اس پر تنبیہ دیکھیں گے۔

قاعدہ نمبر ۷

ابوداؤد کے سکوت پر عدم اعتماد

ابوداؤد نے ''اپنی سنن'' کے بارے میں لکھا ہے کہ:

اپنی اس کتاب میں، جس حدیث میں ''شدید وہن'' تھا، میں نے اسے بیان کر دیا ہے۔ اور اسی حدیث کو ذکر کیا ہے جو ''صالح'' ہے۔''

علماء نے ان کے قول ''صالح'' سے ان کے مقصد کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ کچھ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے ان کا مقصود حسن حدیث ہے۔ جسے حجت بنایا جا سکتا ہو۔

اور دوسروں نے اس کا معنی اس سے علماء لیا ہے۔ جس میں قابل حجت اور قابل استشہاد یعنی وہ حدیث بھی شامل ہے جس کا ضعف شدید نہ ہو۔ اور ان کے قول ''مافیه وهن شدید بینته'' سے یہی ظاہر ہے کیوں کہ اس کے مفہوم کی دلالت اس بات پر ہے کہ جس میں ''شدید وہن'' نہ ہو اسے نہیں بیان کریں گے۔ لہذا جس سے انھوں نے سکوت کیا ہے وہ سب ان کے نزدیک حسن ہوگی۔ اور اس کا شاہد یہ ہے کہ ان کے پاس ایسی بہت سی احادیث ہیں جن کے ضعف کے بارے میں کسی عالم کو کوئی شک نہیں ہو سکتا۔ اور ابوداؤد نے اس سے سکوت کیا ہے۔ تا آنکہ نووی رحمہ اللہ نے ان میں سے کچھ فرمایا ہے: ''ابوداؤد نے اس کے ضعف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کی صراحت نہیں کی ہے۔''

پھر بھی نووی رحمہ اللہ نے ابوداؤد کی بہت سی سکوت عنہ احادیث کو حجت بنایا

ہے اور ان کے اسانید کے مراجعہ کی زحمت نہیں کی ہے۔ جن کی وجہ سے بہت سی غلطیوں میں پڑھ گئے ہیں۔

اور جو ہم نے ابوداوٗد کے کلام سے سمجھا ہے۔ علماء محققین جیسے ابن مندہ، ذہبی، ابن عبدالہادی اور ابن کثیر رحمہم اللہ نے اسی کو اولیت دی ہے۔ اور اپنی کتاب مقدمہ ''صحیح ابوداوٗد'' میں ان کے کلمات کو نقل کر دیا ہے۔

پھر میں اس مسئلے میں ابن حجر کے کلام سے واقف ہوا اور انھوں نے بھی وہی فرمایا ہے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے۔

اور اس کی وضاحت اور دلیل اس انداز سے دیا ہے جو دوسرے کے ہاں نہیں ملے گی اور اگر طول کا خوف نہ ہوتا تو میں انھیں نقل کرتا، اس لئے میں نے اس کے منصدر ''توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار'' (۱/۱۹۶-۱۹۹) امام صنعانی کا حوالہ دینے پر اکتفاء کیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۸

الجامع الصغیر کے اندر سیوطی کے اشارات نا قابل اعتماد ہیں

''الجامع الصغیر'' میں سیوطی کے رموز معتمد علیہ نہیں ہیں۔ نیز بہت سے علماء کے درمیان یہ مشہور ہے کہ سیوطی کے حدیث کی صحت اور حسن یا ضعف کے رموز پر اعتماد کیا جائے گا اور شیخ سید سابق نے ان کی پیروی کیا ہے اور میری رائے میں یہ دو وجہ سے جائز نہیں۔

۱- ان کے رموز پر کاتبوں سے تحریف کا طاری ہونا۔ کیونکہ اس میں

بہت سی حدیث کو دیکھا ہے جن کے رموز اسکے شارح المناوی کے خود سیوطی سے نقل کردہ رموز کے مخالف ہیں جبکہ وہ اسے اس کے مؤلف کے خط سے ''الجامع'' سے نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ اوائل شرح میں اس کی وضاحت کی ہے وہ اس میں خود فرماتے ہیں۔

اور جو بعض نسخوں میں صحیح اور حسن وضعیف کے رمز ''صاد اور ھاء وضاد'' کے راس کی صورت میں ہیں کاتبوں کی تحریف کے غلبے کی وجہ سے اس پر اعتماد مناسب نہیں۔ علاوہ ازیں یہ کچھ میں ہے اور کچھ میں نہیں ہے جیسا کہ میں نے اس کے خط میں دیکھا ہے۔

۲۔ سیوطی اپنی تصحیح وتضعیف کے بارے میں تساہل کے ساتھ معروف ہیں۔ اس لئے کہ ایسی حدیثوں کی بڑی تعداد کو جسے انھوں نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے شارح المناوی ان کی تردید کیا ہے۔ جن کی تعداد سیکڑوں تک ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی اس میں بہت سی موضوع احادیث بھی آئی ہیں جب کہ اپنے مقدمہ کہا ہے: ''وصنتہ عما تفرد بہ وضاع اوکذاب''

اور میں نے ان کی عجلت میں تفتیش کیا تو وہ کم وبیش ہزار کی تعداد میں ہیں اور میرا اس پر نظر ثانی اور تحقیق لوگوں کیلئے تخریج کا ارادہ ہے۔ اور تعجب کی بات ہے کہ ان میں بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن کے موضوع ہونے کا قرار خود سیوطی نے دوسری کتاب میں کیا ہے اور یہ سب اس پر اعتماد کو کمزور کردیتی ہیں فسأل الله العظمة. پھر اللہ نے مجھے میسر کیا اور میں نے ''الجامع الصغیر و زیادته'' جس کا نام ''الفتح الکبیر فی ضم الزیادة الی الجامع الصغیر'' کے حصے کردیئے ''صحیح الجامع'' اور ''ضعیف الاجامع'' اس کی احادیث کی تعداد (۶۴۶۹) حدیث ہے۔ جن میں تقریبا (۹۸۰) موضوع ہے اور الحمدللہ تعالیٰ الصحیح کے مانند مطبوعہ ہے۔

قاعدہ نمبر۹

منذری کا ''الترغیب'' کی حدیث پرسکوت اس کی تقویت نہیں ہے

اصل یہ ہے کہ حدیث ضعیف کواس کی حالت بیان کئے بغیر لانا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔اور اسی لئے کچھ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ''الترغیب و الترھیب'' میں منذری نے جس پرسکوت کیا ہے وہ ان کے نزدیک ضعیف نہیں ہے۔اور کسی حدیث میں شیخ سید سابق کی یہی روش ہے۔

اور یہ منذری کی ''مقدمة الکتاب'' میں منذری کی اصطلاح سے ذہول ہے۔کیونکہ انھوں نے رحمۃ اللہ علیہ (ص ۴) فرمایا ہے۔

اور حدیث کی اسناد صحیح یا حسن یا ان کے قریب ہوتو میں اسے ''عن'' سے لاؤں گا۔اور ایسے ہی مرسل یا منقطع یا معضل کو یا جس کی اسناد میں کوئی راوی مبہم ہو، یا ضعیف موثق یا ثقہ مضعف ہو،اور اسناد کے بقیہ روات ثقہ ہیں یا ان کے بارے میں ایسا کلام ہے جو ضرررساں نہیں۔یا مرفوعا روایت ہواور صحیح اس کا وقف ہو یا متصل روایت ہواور صحیح اس کا ارسال ہو یا اس کی اسناد ضعیف ہو۔لیکن کسی نے اسے صحیح یا حسن قرار دیا ہوتو اسے بھی لفظ ''عن'' سے لاؤں گا۔پھر اس کے ارسال یا انقطاع یا عضل کی طرف اشارہ کروں گا۔یا وہ راوی مختلف فیہ ہوتو رواہ فلاں من روایة فلاں اومن طریق فلاں، یا فی اسناد ہ فلاں جیسی عبارت لاؤں گا۔

اور اگر اس کی اسناد میں ایسا شخص ہو جس کے بارے میں کذاب یا وضاع یا متہم

یا اس کے ترک ضعف پر اتفاق ہو، یا بہت ضعیف یا ذاہب الحدیث یا ہالک یا ساقط، یا لیس شیٔ یا ضعیف جدا، یا صرف ضعیف کہا گیا ہو۔ اور میں اس میں اتنی بھی توثیق نہیں دیکھوں گا کہ تحسین کا احتمال راہ پا سکے تو اس کا اصدار لفظ ''رُوِیَ'' سے کروں گا۔ اور اس راوی اور اس پر کلام کا ذکر بالکل نہیں کروں گا۔ لہذا ضعیف اسناد کی دو دلالت ہوگی۔ لفظ ''رُوِیَ'' سے تصدیر اور اس کے آخر میں اس پر کلام نہ ہونا۔

اور میں نے ان کے اس کلام اور اس کے اجمال وغمو میں اور مواخذات کی تفصیل مقدمہ ''صحیح الترغیب'' میں کردی ہے۔ اسے دیکھئے کیونکہ بہت اہم ہے۔

قاعدہ نمبر ۱۰

مطلقا کثرت طرق حدیث کی تقویت نہیں ہے

اہل علم کے نزدیک مشہور ہے کہ اگر حدیث متعدد طرق سے آجائے تو اس کی وجہ سے قوی اور حجت ہو جاتی ہے۔ اگر چہ اس کا ہر طریق انفرادی طور پر ضعیف ہو۔ لیکن یہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے بلکہ ان میں سے محققین کے نزدیک اس سے مقید ہے کہ اس کے مختلف طرق میں رواۃ کا ضعف ان کے سوءحفظ کیوجہ سے پیدا ہوا ہو۔ ان کے صدق یا دین پر تہمت کی وجہ سے نہ ہو، ورنہ اس کا کثرت طرق اسے قوی نہیں بنائے گا۔ اور اسے محقق المناوی نے ''فیض القدیر'' علماء سے نقل کیا ہے۔

اور جب ضعف قوی ہو تو دوسری وجہ سے اگر چہ اس کے طرق بکثرت ہوں وہ پر نہیں ہوتا۔ پھر انھوں نے حدیث ''من حفظ علی امتی اربعین حدیثا'' کے ضعف پر اس کے ضعف کی قوت کی وجہ سے اتفاق کیا ہے جب کہ اس کے طرق بکثرت

ہیں پھر بھی اس کے جبر سے قاصر ہیں اس کے برخلاف جس کا ضعف قاصر ہو اور اس کا جابر اس کے جبر سے قاصر نہ ہو تو اس کا جبر ہو جاتا ہے اور اسے تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس کے لئے ''قواعد التحدیث'' (ص ۹۰) اور ''شرح النخبۃ'' (ص ۲۵) دیکھئے،

علاوہ ازیں جو شخص کثرت طرق سے حدیث کو تقویت دینا چاہتا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر طریق کے رجال سے واقف ہو، تا کہ اس کے لئے اس کے ضعف کی حد ظاہر ہو سکے، اور افسوس کہ بہت تھوڑے علماء ہی ایسا کرتے ہیں۔ اور خصوصیت سے متاخرین محض دوسروں کی نقل کی وجہ سے حدیث کے طرق سے واقفیت کے بغیر اسے تقویت دیدیتے ہیں اور اس کے ضعف کی حد کو نہیں جانتے اور اس کی سی مثالیں ہیں جو کتب تخریج میں مل جائیں گی اور خصوصیت سے ''سلسلة الاحادیث الضعیفة'' میں۔

قاعدہ نمبر ۱۱

حدیث ضعیف کا ضعف بیان کئے بغیر بیان کرنا جائز نہیں

عصر حاضر میں بہت سے مؤلفین اپنے مذاہب واختصاصات کے اختلاف کے باوجود نبی سے منسوب احادیث تو روایت کر دیتے ہیں لیکن سنت سے جہالت یا محققین کی کتب سے بیزاری یا اپنی سستی کی وجہ سے ضعیف حدیث پر واقف نہیں ہوئے اور ان میں متخصصین میں کچھ خصوصیت سے فضائل اعمال کی احادیث میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔

ابوشامہ نے کہا:

''یہ محققین اہل حدیث اور علماء اصول فقہ کے نزدیک غلطی ہے، بلکہ مناسب

ہے کہ اس کی حالت جانتا ہوتو بیان کردے ورنہ آپ ﷺ کے اس ارشاد: ''من حدث عنی حدثنا یری انه کذب فهو احد الکا ذبین'' (رواہ مسلم) کی وعید میں داخل ہو جائے گا۔

اور یہ اس کا حکم ہے جو فضائل کی احادیث ضعیفہ کے بارے میں سکوت کرتا ہے تو احکام وغیرہ میں کیا ہوگا؟

یہ جان لو کہ جو ایسا کرتا ہے وہ دو میں سے ایک ہوتا ہے۔

۱- یا تو ان احادیث کے ضعف کو جانتا ہے اور اس پر تنبیہ نہیں کرتا، تو ایسا شخص مسلمانوں کو دھوکا دیتا ہے اور یقیناً مذکورہ وعید میں داخل ہے۔ ابن حبان نے اپنی کتاب ''الضعفاء'' (۱/۷-۸) میں فرمایا ہے:

''اس خبر میں دلیل ہے کہ محدث جب اپنی حدیث روایت کرے جو آپ پر بنائی ہو اور وہ اسے جانتا ہو، تو وہ ایک جھوٹا ہے، حالانکہ ظاہر خبر اس سے بھی سخت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ''جس نے مجھ یہ جانتے ہوئے کہ وہ جھوٹ ہے کوئی حدیث بیان کیا''، آپ ﷺ نے یہ نہیں بیان فرمایا کہ اسے جھوٹ ہونے کا یقین تھا۔ لہذا ہر شخص جسے حدیث کے صحیح ہونے یا نہ ہونے میں شک ہو اس خبر کے ظاہر خطاب میں شامل ہے۔

اور اسے ابن الہادی نے ''الصارم المنکی'' (ص ۱۶۵-۱۶۶) میں نقل کیا اور برقرار رکھا ہے۔

۲- یا اس کے ضعف کو نہ جانتا ہو، تب بھی گنہگار ہے کیونکہ بغیر علم اسے نبی ﷺ کی طرف منسوب کرنے کی ہمت کی ہے۔ اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ: ''کفی بالمرأ کذبا ان یحدث بکل ما سمع'' (۱) لہذا اس کا کاذب علی الرسول میں حصہ ہے کیونکہ آپ ﷺ نے اشارہ کیا ہے کہ جو شخص جو بھی سنے سب بیان کردے، اور اسکے مثل اس کی کتابوں میں ہے تو ناچار وہ آپ ﷺ پر کذب میں پڑ گیا ہے، لہذا اس کی وجہ سے وہ

دو میں سے ایک جھوٹا ہے، پہلا وہ جس نے جھوٹ بنایا اور دوسرا یہ جس نے اس کی نشر واشاعت کی۔

اور اس حدیث میں انسان کیلئے پھٹکار ہے کہ جب تک اس کی صحت کا یقین نہ ہو جو کچھ سنے بیان کر دے۔

اور نووی نے صراحت کی ہے کہ جو حدیث کا ضعف نہ جانتا ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ اسے بغیر بحث وتفتیش دلیل بنانے کی ہمت کرے اگر عارف ہے ورنہ علماء سے سوال کر لے۔ ''الضعیفة'' (ص ۱۰-۱۲) کے مقدمہ میں ''التمھید'' دیکھئے۔

بارھواں قاعدہ

فضائل اعمال میں ضعیف حدیث کا ترک

علماء وطلبہ سے یہ مشہور ہے کہ فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل جائز ہے، اور سمجھتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ کیوں نہیں؟ اور نووی رحمہ اللہ نے اپنی بہت سی کتابوں اسے نقل کیا ہے اور جو کچھ نقل کیا ہے اس میں نظر ہے، کیونکہ اس میں اختلاف معروف ہے، اور بعض علماء محققین کا یہ موقف ہے کہ اس پر بالکل عمل نہیں کیا جائے گا نہ احکام میں نہ فضائل میں، اور شیخ قاسمی رحمہ اللہ نے ''قواعد التحدیث'' (ص ۹۴) میں لکھا ہے۔

اسے ابن سید الناس نے ''عیون الاثر'' میں یحیٰی بن معین سے حکایت کیا ہے۔ اور اسے ''فتح المغیث'' میں ابوبکر بن العربی سے منسوب کیا ہے، اور بظاہر بخاری ومسلم کا

بھی یہی مذہب ہے اور یہی ابن حزم کا مذہب ہے......

میرے نزدیک یہی کئی وجہ سے درست ہے۔

۱- حدیث ضعیف مرجوح کا فائدہ دیتی ہے، اور اس پر باتفاق عمل جائز نہیں، لہذا جو شخص فضائل میں ضعیف حدیث سے عمل نکالے وہ کوئی دلیل پیش کرے۔ اور افسوس!

۲- میں ان کے قول ''......فی فضائل الاعمال'' (یعنی ایسے اعمال جن کی مشروعیت کسی شریعت کی دلیل سے ثابت ہو) سے سمجھتا ہوں کہ جس کے ساتھ کوئی ضعیف حدیث ہو جو اسکے عامل کے لئے کوئی خاص ثواب بیان کرتی ہو تو ایسی صورت میں فضائل اعمال میں اس پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کی وجہ سے اس پر عمل مشروعیت نہیں ہے۔ اور اس میں ایک خاص فضل کا بیان ہے۔ جس کی عامل کو مل جانے کی امید کی جا سکتی ہے۔ اور اسی معنی پر قول مذکور کو کچھ علماء نے محمول کیا ہے، جیسے شیخ علی القاری رحمہ اللہ نے اور المرقاۃ (۲/۳۸۱) میں فرمایا ہے۔

جیسا کہ نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ فضائل میں حدیث ضعیف پر اجماعاً عمل کیا جائے گا تو اس کا محل وہ فضائل ہیں جو کتاب یا سنت سے ثابت ہوں۔

اور اس صورت میں اس پر عمل جائز ہے۔ اگر دوسری دلیل سے اس کا جواب ثابت ہو جائے، لیکن میرا عقیدہ ہے کہ اس کے جمہور قائلین اس سے یہ معنی نہیں لیتے کیونکہ ہم انھیں دیکھتے ہیں کہ ایسی احادیث ضعیفہ عمل کرتے ہیں جن کا ثبوت دوسری احادیث ثابتہ سے نہیں ہوتا ہے۔ جیسے نووی رحمہ اللہ کا یہ مستحب قرار دینا جس میں مؤلف شامل ہے کہ اقامت کے کلمے کا جواب ''اقامھا اللہ وادامھا'' سے دیا جائے، جب کہ اس کے بارے میں وارد حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ آئندہ آ رہا ہے۔ پھر بھی اسے مستحب قرار دیا ہے۔ جب کہ استحباب بھی احکام خمسہ میں سے ایک ہے جو دلیل ہی سے ثابت ہو سکتا

ہے۔ اور یہاں بہت سی ایسی چیزیں ہیں جنھیں لوگوں کیلئے جائز ومستحب قرار دیا گیا ہے، حالانکہ سنت صحیحہ سے ان کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اور یہاں ان کی مثالیں دینے کا موقعہ نہیں اور میں نے اس کتاب میں جو ذکر دیا ہے وہی کافی ہے اور اس میں بہت سی مثالیں ہیں اور ان پر تنبیہ انشاء اللہ آئے گی۔

اس کے علاوہ مخالفین کو یہ جاننا چاہئے کہ حدیث ضعیف پر فضائل میں عمل اپنے اطلاق پر نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''تبیین العجب'' (ص ۳، ۴) میں فرمایا ہے۔

یہ مشہور ہے اہل علم تساہل کرتے ہیں اور فضائل میں ایسی احادیث لاتے ہیں جو ضعیف ہوں جبکہ موضوع نہ ہوں اور اس کے ساتھ ہی مناسب ہے کہ یہ شرط لگائی جائے کہ عامل اس حدیث کے ضعیف ہونے کا اعتقاد رکھے اور اسے مشہور نہ کرے تاکہ کوئی حدیث ضعیف پر عمل نہ کرے اور غیر جائز کوئی جائز نہ بنائے، یا بعض جاہل اسے دیکھ کر کھلی سنت سمجھنے لگیں۔ اس معنی کی صراحت ابو محمد بن عبد السلام وغیرہ نے کی ہے تاکہ انسان آپ کے اس ارشاد کے تحت داخل ہونے سے (من حدث عنی بحدیث یری انہ کذب فھو احد الکاذبین) سے ہوشیار رہے۔ پھر اس پر عمل کا کیا حال ہوگا؟ اور احکام وفضائل کی حدیث پر عمل کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ سبھی شریع کا حکم ہیں۔

اس پر عمل کرنے کے جواز کی تین اہم شرطیں ہیں:

(۱) موضوع نہ ہو۔

(۲) اس کا عامل اس ضعیف ہونے کو جانتا ہو۔

(۳) اس پر عمل کو شہرت نہ دے۔

افسوس ہے کہ عوام تو کیا بہت سے علماء اس میں متساہل ہیں وہ حدیث کی صحت و ضعف کو جانے بغیر اس پر عمل کرتے ہیں اور ضعف بھی جانتے ہیں تو مقدار ضعف نہیں

جانتے، نہ یہ کہ آسان ہے یا سخت جس پر عمل سے روکا گیا ہے، پھر اس عمل کو شہرت دیتے ہیں جیسے کہ حدیث صحیح ہے۔ اسی لئے بہت سی عبادات مسلمانوں میں در آئی ہیں جو صحیح نہیں ہیں اور نھیں صحیح عبادات سے جو اسانید ثابتہ سے وارد ہوئی ہیں ہٹا دیا ہے۔

پھر ہماری ترجیحاتی شرطیں کہ جمہور کا مقصود ہماری ابھی ترجیحاتی رائے نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایسی شرط نہیں ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔

اور مجھے لگتا ہے کہ حافظ رحمہ اللہ حدیث ضعیف پر عمل کے عدم جواز کی طرف بالمعنی المرجوح مائل ہیں، جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے: ''فضائل اور احکام کی حدیث میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ سبھی شریعت کا حکم ہیں۔

اور یہ درست ہے کیونکہ حدیث ضعیف کا کوئی موید نہیں ہوتا جس میں جھوٹ کا احتمال ہوتا ہے بلکہ وہ عموماً جھوٹ موضوع ہوتی ہے اور کچھ علماء نے اس کا جزم کیا ہے او ران کو آپ ﷺ کا یہ ارشاد شامل ہے: ''...... یریٰ انہ کذب'' اور اسی حافظ رحمہ اللہ نے اپنے قول کے بعد فرمایا ہے: '' فکیف بمن عمل بہ'' اور اس کی تائید گیارہویں قاعدے میں ابن حبان کی بات سے ہوتی ہے جسے ذکر کیا جا چکا ہے۔

لہذا ہر وہ شخص جو کسی روایت کے صحیح وہ غیر صحیح ہونے میں شک کرتا ہو وہ اس خبر کے تحت داخل ہے۔

اور حافظ رحمہ اللہ کے قول کی وضاحت اس سے کرنا کہ ان کا مقصود حدیث موضوع ہے اور یہ کہ وہی ہے جس پر احکام یا فضائل میں عمل کرنے کئے اور کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ بعض معاصر علماء نے کیا ہے، تو یہ حافظ رحمہ اللہ سیاق کلام سے بہت بعید ہے کیوں کہ وہ حدیث ضعیف کے بارے میں ہے موضوع کے بارے میں نہیں، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

اور ہم نے جو ذکر کیا ہے کہ حافظ نے حدیث ضعیف پر عمل کرنے کی شرطیں ذکر

کردی ہیں وہ اس کے منافی نہیں ہے۔ جیسا کہ اسی شیخ کا ظن ہے۔ کیونکہ حافظ رحمہ اللہ نے اس کا ذکر ان کے لئے کیا ہے جن سے یہ مذکور ہے کہ وہ جو فضائل میں احادیث لانے میں سخاوت کرتے ہیں کرتے ہیں جب تک موضوع نہ ہوں۔ گویا وہ فرماتے ہیں کہ انھیں ان شروط کا پابند ہونا چاہئے ،اور یہ ویسے ہی ہے جیسا کہ میں نے اس قاعدے میں کیا ہے، اور حافظ رحمہ اللہ نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ وہ ان شروط کے سبب سے جواز میں ان کے ساتھ ہیں۔

جبکہ خصوصیت سے ان کا اخیر کلام اس کی مخالفت کررہا ہے۔

الحاصل: فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل کا قول تفسیر مرجوح کی وجہ سے جائز نہیں کیوں کہ خلاف اصل اور بے دلیل ہے۔ اور جو اس کا قائل ہے اسے شروط مذکورہ کو اعتبار کی نگاہ سے دیکھنا اور اپنے عمل میں ان کا التزام کرنا ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

پھر مخالف قول کا یہ فساد ہے کہ وہ مخالفین کو فضائل کے دائرے سے احکام شرعیہ بلکہ عقائد تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں لیکن ایک مثال پر اکتفاء کرتا ہوں، یہاں ایک حدیث ہے کہ اگر نمازی کو سترہ نہ ملے تو لکیر بنائے ،جبکہ بیہقی اور نووی رحمہا اللہ نے اس کے ضعف کی صراحت کی ہے پھر بھی دونوں نے اپنے امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اس کی اجازت دی ہے۔ حدیث کے ذکر کے وقت اس پر مناقشہ آئے گا جو تفصیل چاہے وہ ''صحیح الترغیب'' (۱/۱۶-۳۶) میں یہ اہم بحث دیکھے۔

قاعدہ نمبر ۱۳

حدیث ضعیف میں قال علیہ‌وسلم یا ورد عنہ نہیں کہا جائے گا

نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع شرح المهذب'' (۱/۶۳) میں کہا ہے۔
اہلحدیث وغیرہ علماء محققین نے کہا ہے اگر حدیث ضعیف ہو تو اس کے بارے میں ''قال رسو ل الله صلی اللہ علیہ وسلم'' یا ''فعل'' یا ''امر'' یا ''نهی'' یا'' حکم'' یا ''ذکر'' یا اس کے مشابہ نہیں کہا جائے گا۔ اور ایسے ہی تابعین اور ان کے مابعد کے بارے میں ضعیف ہونے کی صورت میں جزم کے صیغے ساتھ نہیں کہا جائے گا، ان سب میں ''روی عنه'' یا ''نقل عنه'' یا ''حکی عنه''...... یا ''یذکرعنه'' یا ''یحکی'' یا ''یروی'' یا اس کے مشابہ تمریض کے صیغے بولے جائیں گے جزم کے نہیں۔ محدثین نے کہا ہے کہ جزم کے صیغے صحیح اور حسن کے لئے بنائے گئے ہیں اور تمریض کے صیغے ان کے ماسوا کے لئے، کیونکہ جزم کا صیغہ مضاف الیہ سے صحت کا تقاضا کرتا ہے اس لئے غیر صحیح میں اسے بولنا مناسب نہیں ورنہ انسان آپ پر کاذب کے معنی میں ہو جائے گا۔ اور مصنف اور جمہور فقہاء بلکہ ماہر محدثین کے سوا جمہور اہل علم نے اس ادب میں خلل پیدا کیا ہے، اور یہ بدترین تساہل ہے، وہ اکثر صحیح کے بارے میں ''روی عنه'' اور ضعیف کے بارے میں ''قال'' سے یا ''روی فلان'' بولتے ہیں جو صواب سے کترانا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ہمارے مؤلف نے (جزاہ اللہ خیرا) اگرچہ صواب سے کے ساتھ کترا گئے ہیں جیسا کہ آئندہ تعلیق میں آئے گا۔ پھر نووی رحمہ اللہ نے جو علماء سے

حکایت کیا ہے اس میں میری ایک خاص رائے ہے۔ جسے اس مناسبت سے پیش کر دینا ضروری ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: جب شرعا یہ مسلم ہے کہ لوگوں سے اسی انداز پر بات کی جائے جسے سمجھ سکتے ہوں اور مذکورہ اصطلاح محققین کی ہے جسے اکثر لوگ نہیں سمجھتے۔ لہذا وہ قائل کے قول ''قال رسول اللّٰہ ﷺ'' اور ''رُوی عن رسول اللّٰہ ﷺ'' میں فرق نہیں کر سکتے اس لئے میری رائے ہے کہ وہم کو دور کرنے کیلئے حدیث کی صحت یا ضعف کی صراحت کردی جائے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ اپنے اس ارشاد سے ''دع ما یریبك الی ما یریبك'' سے اشارہ کررہے ہیں (نسائی و ترمذی) اور اس کی تخریج ''الارواء (۲۰۷۴) وغیرہ میں ہے۔

قاعدہ نمبر ۱۴

حدیث صحیح پر عمل واجب ہے اگر چہ کوئی عمل نہ کرے

امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے مشہور ''رسالہ'' میں فرمایا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ: ''انگوٹھے میں پندرہ اونٹ کا فیصلہ کیا اور جب آل عمرو بن حزم کی کتاب میں پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں تو اس کو نہیں اپنایا، کہا کہ آل عمرو بن حزم کی کتاب کو نہیں قبول کیا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی کتاب ہے۔

اس حدیث میں دو دلالت ہے:

(۱) خبر کو قبول کرنا (۲) اس وقت خبر کو قبول کرنا جب کہ ثابت ہوا گر چہ اس پر

کسی امام کا عمل نہ رہا ہو۔ اور یہ دلالت بھی ہے کہ اگر کسی ایک امام نے عمل بھی کیا ہو پھر نبی ﷺ سے اس کے عمل کے مخالف خبر آ جائے تو خبر رسول کی وجہ سے اس کا عمل چھوڑ دیا جائے گا، اور یہ دلالت بھی ہے کہ حدیث رسول خود ثابت ہوتی ہے اس کے بعد دوسرے کے عمل سے نہیں ۔(۱)

پندرہواں قاعدہ

شریعت کا ایک شخص کیلئے حکم پورے افراد امت کیلئے حکم ہے

اگر شریعت نے ایک کو کوئی حکم دیا ہو یا ایک فرد پر کوئی حکم لگایا ہو تو یہ امت کیلئے عام ہوگا جب تک کہ تحقیق کی دلیل نہ آ جائے ؟ یا مخاطب اس کے ساتھ خاص نہ ہو؟

اس میں علماء اصول کا اختلاف ہے، اور درست اول ہے جسے شوکانی رحمہ اللہ وغیرہ محققین نے اولیت دی ہے اور ابن حزم نے ''اصول الاحکام'' (۳/۸۸-۹۸) میں کہا ہے۔

ہمیں یقین ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے دور کے پورے معمورہ عالم کے جن و انس کیلئے اور جو آپ کے بعد قیامت تک پیدا ہوں گے مبعوث کئے گئے تا کہ ہر عین اور عرض میں جسے اللہ قیامت تک پیدا کرے گا حکم لگائیں اور جب یہ اجماعاً صحیح اور تیقن اور نبی ﷺ سے ثابت ہے نیز ان نصوص سے ثابت ہے جو ہم نے قیامت تک دین کے برقرار رہنے اور اس کے جن و انس کے لئے لازم ہونے کے بارے میں ذکر کی ہیں اور ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ جو آپ ﷺ کے بعد آئیں گے انھیں آپ کو دیکھنے کی کوئی راہ

نہیں تو آپ ﷺ کا حکم ایک فرد کیلئے تمام افراد کیلئے ہوگا۔ اور جو شریعت کا حکم ایک کیلئے خاص تھا رسول اللہ ﷺ نے اسے نص سے بیان کر دیا اور اس کے خصوص کو بتا دیا۔ جیسے جذعہ کے بارے میں ابو بردہ بن نیاز نے فرمایا: ''لا تجزئ عن احد بعده'' اور مستحاضہ کیلئے آپ کا حکم ہر مستحاضہ کیلئے تھا، اور ابن عباس اور جابر کو نماز میں اپنے دائیں کھڑا کرنا ہر مسلمان اور مسلم عورت کیلئے تھا جو اپنے امام کے ساتھ اکیلے نماز پڑھے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آپ کا حکم آپ کے حاضرین صحابہ اور ان سب کیلئے ہے جو قیامت تک آئیں گے۔ پھر انھوں نے مخالفین کا رد کیا ہے اسے دیکھئے۔

یہ آخری حدیثی اور فقہی قواعد ہیں جن کو اس وقت لانا مناسب تھا اور افسوس ہے کہ مؤلف ''فقہ السنۃ'' نے اس کی پابندی نہیں کی یا کم از کم ان کی پوری رعایت نہیں کیا جب کہ ان کا کتاب کے موضوع سے گہرا تعلق تھا اور ان سب کا بیان ان کے موقع پر آئے گا۔ انشاء اللہ

اسأل اللّٰه تعالیٰ ان یجعل الصواب حلیفه، و ینفع بعده به اخوانی فی سائر الاقطار انه سمیع مجیب الدعاء۔

مؤلف

دمشق

۳ رشوال ۱۳۷۳ ھ

مقدمۂ فقہ السنہ کے متعلق (۱)

مؤلف فقہ السنہ کا یہ کہنا کہ: ''یہ کتاب فقہ اسلامی کے ان مسائل پر (جو صریح کتاب اللہ اور صحیح سنت سے ثابت شدہ دلیلوں سے لیس ہے) مشتمل ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حکم اغلبیت کی بنیاد پر ہے کیونکہ کتاب کے اندر ایسی بہت سی حدیثیں ہیں جن میں سے بعض پر انھوں نے سکوت برتا ہے اور کچھ دوسری ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کو انھوں نے صحیح یا حسن سمجھ لیا ہے اور ان کے سمجھنے میں انھوں نے دوسروں کی تقلید کی ہے اور ان سب میں انھیں وہم ہوا ہے اور اس میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن پر دلیل نہیں دیا ہے بلکہ بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن میں دلائل ان کے برخلاف ہیں اور اس اجمال کی تفصیل ان شاء اللہ مناسب موقع پر آئے گی۔

فقہ السنہ کی تمہید کے متعلق

مؤلف کا ''عموم الرسالہ'' کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''بخاری میں ابوسعید الخدری کی مرفوع حدیث میں آیا ہے کہ: ''یہ دین آسان ہے......''

میں کہتا ہوں کہ: اس میں دو چیزیں ہیں:

۱- یہ حدیث ابوسعید خدری سے نہ صحیح بخاری میں ہے اور نہ ہی دوسرے کے ہاں۔ بلکہ سعید بن ابی سعید المقبری عن ابی ھریرۃ کی حدیث ہے اور دارالکتاب العربی کے طبع میں ابوسعید المقبری ہے لیکن یہ غلط ہے۔ کیونکہ یہ انکے بیٹے سعید عن ابی ھریرۃ کی حدیث ہے۔ دیکھئے (''فتح الباری'' ج۱، ص۹۴)

۲- بخاری نے اسے ''کتاب الایمان'' میں بلا اضافہ ''ھذا'' کے بایں لفظ

(۱) ترجمہ از قلم جمال احمد تا صفحہ ۳۰۷

''ان الدین یسر'' روایت کیا ہےاور''هذا'' کےاضافہ کےساتھ نسائی نے''کتاب الایمان''میں روایت کیا ہے۔اسی طرح ابن حبان نے روایت کیا ہےاوراس کی اسناد صحیح ترین ہے۔جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں اسے بیان کیا ہےاور حافظ کے یہاں اس حدیث کی کچھ شواہد بھی ہیں جن میں ایک بریدہ سے مروی ہےاوراس کی تخریج'' ظلال الجنة فی تخریج کتاب السنة '' ص٩٥-٩٧ میں ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ : ''مرفوعا ''احب الدین الی اللّٰه الحنیفیة السمحة''مروی ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: محدثین کے ہاں یہ اصول ہے کہ حدیث کا صیغہ ''رُوِیَ'' سے شروع کرنا حدیث کے ضعیف ہونے کی علامت ہے اوراسی پر منذری ''الترغیب''میں کاربندرہے ہیں جیسا کہ اسکا تذکرہ کتاب کےقواعد میں ہو چکا ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف حفظہ اللہ اس اصول کو جانتے اور سمجھتے ہیں(۱) اوراس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔لیکن معاملہ ایسانہیں ہے بلکہ یہ حسن حدیث ہےاور مؤلف پر یہ لازم تھا کہ اس کی اسناد کوحسن قرار دیتے کیونکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے حسن ہونے کی''فتح الباری''میں صراحت کردی ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ مؤلف اس سے واقف نہ ہوئے ہوں۔لہذا اگر یہ کہا جائے کہ شاید مؤلف اس سے واقف ہوئے ہوں اوراس کوانھوں نے درست نہ سمجھا ہو کیونکہ یہ حدیث محمد ابن اسحاق کی روایت ہےاور وہ مدلس ہیں انھوں نے اسے عنعنه سے روایت کیا ہے؟

---

(۱) تتبع کے بعد مجھے پتہ چلا کہ مؤلف نے اس قاعدے کی رعایت نہیں برتی ہے کیونکہ کثرت سے جس حدیث کووہ صحیح قرار دیتے ہیں اسے اپنے قول ''رُوِیَ'' سے شروع کرتے ہیں۔مثال کے طور پر باب غسل مستحب کے ضمن میں نمبر۳ کے تحت دیکھئے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ جواب حقیقت میں صحیح ہے۔لیکن میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے کوعلم اصول حدیث کے تقاضوں پر مقدم کرتے ہیں اور اس کا مجھے اس وقت پتہ چلا جب کہ وہ اپنی اس کتاب کی فصلوں کومجلّہ ''الاخوان المسلمون'' میں شائع کرر ہے تھے۔تو اسی مجلّہ میں، میں نے ان کے ایک مقالے کی تردید شائع کیا جس میں انھوں نے حضرت علی کی مذکور حدیث '' کا ن لا یحجبه عن القرآن شئ لیس الجنابة'' سے ''باب ما یحرم علی الجنب ''میں حجت پکڑا تھا اور اس تردید میں اس حدیث کے ضعف کوعلم اصول حدیث کے مقتضی کے مطابق بیان کردیا تھا۔تو مؤلف نے اسی مجلّہ میں میری تردید لکھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حدیث کوحسن قرار دیا ہے۔تو میں نے ان پر دوسرا ردلکھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: جواب علم حدیث کے قواعد کے مطابق نہیں ہے۔ بلکہ مجرد تقلیدی غیر مفید جواب ہے اور مناظرے کے باب میں اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔لیکن مجلّے نے میرے اس رد کو شائع نہیں کیا اس لئے میں مؤلف کو مجبور کروں گا کہ وہ حدیث کو دو طریقوں سے حسن قرار دیں تقلید کے ذریعہ اور قواعد کے مطابق تحقیق کے ذریعہ۔

پہلا طریقہ: تو ماسبق سے واضح ہو چکا ہے اور وہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اس کی اسناد کوحسن قرار دینا ہے۔

دوسرا طریقہ: تو وہ یہ ہے کہ حدیث حسن لغیرہ ہے۔کیونکہ ابو قلابہ الجرمی کی مرسل حدیث اس کی شاہد ہے۔جو بایں لفظ ہے:''یا عثمان ان اللّٰه لم یبعثنی بالرهبانية(مرتين او ثلاثة) و ان احب الدين عند اللّٰه الحنيفية السمحة''۔

اس کی تخریج ابن سعد نے (الطبقات: ج ۳ ،ق ۱،ص ۲۸۷) میں کی ہے۔پھر عبدالعزیز بن مروان بن الحکم کی مرسل روایت سے اس حدیث کا ایک دوسرا شاہد مجھے مل

گیا جس کی تخریج امام احمد نے (الزھد :ص۲۸۹ اورص ۳۱۰) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔

پھر میں نے مؤلف کو دیکھا کہ اس حدیث کے متعلق ایک دوسری عجیب و غریب غلطی میں واقع ہوگئے ہیں اورانھوں نے اسے مسلم کی جانب چھٹے طبع کے اندر (جو ۱۳۷۶ھ میں شائع ہوا) منسوب کیا ہے۔ حالانکہ مسلم میں وہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ بلکہ اسے بخاری نے تعلیقا روایت کیا ہے اور ''الادب المفرد'' میں اسے متصل السند قرار دیا ہے جس کی تخریج میں نے (الصحیحة :۸۸۱) میں کردی ہے۔

اسلامی شریعت سازی یا فقہ کے متعلق

مؤلف کا نمبر ایک کے تحت یہ کہنا کہ: ''حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اغلوطات سے منع فرمایا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: نبی کریم ﷺ کی طرف اس کی نسبت جزم کے ساتھ کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ثابت شدہ ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ یہ عبداللہ بن سعد عن الصنابحی عن معاویہ بن ابی سفیان کی روایت ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد اور امام احمد وغیرہ نے کی ہے۔

اور یہ عبداللہ، تو دُحیم نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ: ''میں اسے نہیں جانتا''۔ اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ: ''وہ مجہول ہے''۔ اور ساجی نے کہا ہے کہ: ''اہل شام نے اسے ضعیف قرار دیا ہے''۔ اور اسی لئے حافظ نے ''التقریب'' کے اندر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اگر متفرد ہو تو لین الحدیث ہے۔ اور مجھے اس حدیث پر عبداللہ کا کوئی متابع نہیں مل سکا ہے۔ لہٰذا وہ ضعیف ہے۔'' اور مناوی نے ''فیض القدیر'' کے

اندر(جو ہم نے ساجی سے اور ان کے پیشتر لوگوں سے نقل کیا ہے)اس سے اسے معلول قرار دیا ہے۔لہذا اس حدیث پر ابوداؤد کی خاموشی اور السیوطی کے اس حدیث کے حسن ہونے کے اشارے سے جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں ساتویں اور آٹھویں قاعدہ میں بیان کیا ہے دھوکہ نہیں کھایا جا سکتا۔

پانی اور اس کے اقسام سے متعلق

مؤلف کا نمبر۳ کے تحت یہ کہنا: کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ''اللہ کے رسول ﷺ نے ایک ڈول پانی منگایا، اس سے پیا اور وضو کیا'' اسے احمد نے روایت کیا ہے،

میں کہتا ہوں کہ: اس میں دو چیزیں قابل گرفت ہیں:

۱- یہ حدیث امام احمد کی روایت نہیں ہے، بلکہ ان کے صاحبزادے نے ان کی مسند میں بڑھایا ہے۔ (۱/۷٦)

۲- اس حدیث کی ابتداء ایسے صیغے سے کی گئی ہے جس سے اس حدیث کے ضعیف ہونے کا وہم ہوتا ہے، (اور وہ قاعدہ نمبر ۱۳ کے خلاف ہے، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے) حالانکہ اس حدیث کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ '' ارواء الغلیل '' نمبر ۱۳ میں ہے، اسے احمد شاکر نے ''مسند'' کی تعلیق ۲/۱۹/٦٤ ۵ میں صحیح قرار دیا ہے، اور اس کی صراحت کر دی ہے کہ یہ اضافات میں سے ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ کہ حدیث ''اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث'' (کہ جب پانی دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہوگا) کو کتب خمسہ نے روایت کیا ہے، اور وہ سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ یہ صحیح حدیث ہے، اور اسے ایک جماعت نے صحیح قرار دیا ہے، جس میں ابو جعفر طحاوی حنفی بھی ہیں، اور جس اضطراب کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے، وہ درحقیقت اس کے بعض ضعیف طرق میں پایا جاتا ہے جیسا کہ میں نے

اسے "صحیح ابی داؤد" ۵٦/۵۸ میں بیان کر دیا ہے، اور "ارواء الغلیل" ۲۳ اور ۱۷۲ میں اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا ہے۔

ہاں اس حدیث کا مفہوم ابوسعید کی حدیث "الماء طھور لا ینجسه شئ" کے عموم کے مخالف ہے، اور اس باب میں اسی پر اعتماد ہے، جیسا کہ ابن القیم رحمہ اللہ نے "تھذیب سنن ابی داؤد" میں اس کی وضاحت کی ہے، لہذا جسے تحقیق کی خواہش ہو اس کی طرف مراجعہ کرلے۔

یہ واقعی نہایت بہتر اور پسندیدہ تحقیق ہے، اسی طرح امام شوکانی رحمہ اللہ کی "السیل الجرار" ۱/۵۵ کی طرف بھی مراجعہ کرلے۔

جوٹھے سے متعلق

مؤلف کا قول نمبر ۳ کے تحت یہ کہنا کہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ" کیا ہم گدھوں کے بچے ہوئے پانی سے وضو کر لیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں اور تمام درندوں کے بچے ہوئے پانی سے بھی" اس کی تخریج امام شافعی، دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے، اور فرمایا کہ اس حدیث کی اسانید کو اگر ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا جائے تو وہ قوی ہو جائے گی۔

میں کہتا ہوں کہ:" یہ حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے "المجموع" ۱/۱۷۳، میں فرمایا ہے، پورا کلام اسطرح ہے کہ:" میں نے اس حدیث کو جو کہ اگر چہ ضعیف ہے، اس لئے بیان کیا ہے کیونکہ وہ اصحاب کی کتابوں میں معروف ومشہور ہے، اور کچھ

لوگوں کا اس پر اعتماد بھی ہے، تو میں نے اس پر تنبیہ کی ہے، جزاه الله خیرا۔

میں کہتا ہوں کہ: بیہقی کا مذکورہ قول: ''السنن الکبری'' ۱/۲۴۹-۲۵۰ میں اس حدیث کی تخریج سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی مراد حدیث کی ان سندوں سے ہے جو داؤد بن الحصین عن ابیہ پر گھومتی ہیں حالانکہ یہ تمام سندیں ضعیف ہیں جب کہ بیہقی کے کلام میں خود اس کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ ان سندوں کا مدار داؤد عن ابیہ عن جابر پر ہے، اور داؤد باوجودیکہ شیخین کے رجال میں سے ہیں، لیکن کچھ لوگوں نے انھیں ضعیف کہا ہے، اور داؤد کے والد الحصین لین الحدیث ہیں جیسا کہ ''تقریب'' میں ہے، اور کچھ لوگوں نے ضعفاء کو درمیان سند سے ساقط کر دیا ہے تو حدیث داؤد عن جابر سے روایت ہو جائیگی، اور اسکے والد کے ضعف سے پاک ہو جائے گی لیکن داؤد نے جابر کا زمانہ نہیں پایا ہے لہذا حدیث منقطع ہو جائے گی۔

پھر حدیث کا متن حدیث قلتین کے مخالف ہونے کی وجہ سے منکر ہے، کیونکہ حدیث قلتین اس شخص کے جواب میں وارد ہوئی ہے جس نے ایسے پانی کے بارے میں دریافت کیا جس پر درندے اور چوپائے آکر سیراب ہوتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر پانی دو قلہ ہے تو خبث اور نجس کا حامل نہیں ہوگا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ''نجس نہیں ہوگا'' ابن الترکمانی نے ''الجوھر النقی'' ۱/۲۵۰ میں فرمایا کہ: ''حدیث کا ظاہر درندوں کے جھوٹے کی نجاست پر دال ہے، اور اگر ایسا نہ ہوتا تو اس شرط کے لگانے سے کوئی فائدہ نہ ہوتا، اور قلتین کے ساتھ مقید کرنا بھی بے سود ہوتا، منذری نے ''المجموع'' ۱/۱۰۳ میں بھی اسی طرح کی بات کہی ہے۔

پھر سید سابق نے کہا'' عن ابن عمر قال: خرج رسول الله ﷺ

فی بعض اسفاره ...... الحدیث و فیه فقال النبی ﷺ '' حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا کہ اللہ کے رسول ﷺ کسی سفر میں نکلے...... اس حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: اے صاحب حوض ان کو مت بتلانا یہ تکلف برتنے والے ہیں، درندوں کیلئے وہ تھا جو انھوں نے پی لیا اور جو بچ گیا وہ ہمارے لئے پاک اور قابل شرب ہے، اسے دار قطنی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث بھی ضعیف ہے، دار قطنی کے نزدیک ۲۶/۱ میں ایوب بن خالد الحرانی ہے، حافظ نے کہا کہ وہ ضعیف ہے نیز وہ اپنے ضعف کے ساتھ اپنی اسناد میں بھی مضطرب ہے، چنانچہ ایک مرتبہ اس نے کہا کہ نامحمد بن علوان عن نافع عن ابن عمر اور ایک مرتبہ کہا نا خطاب بن القاسم عن عبد الکریم الحرانی عن نافع به''

ازدی نے کہا کہ یہ ابن علوان متروک ہے، اور خطاب بن القاسم ثقہ ہے لیکن قبل مرگ اسے اختلاط ہو گیا تھا جیسا کہ ''التقریب'' میں ہے۔

اور یہ کہا کہ اسی طرح ایوب سے روایت کرنے والے اسماعیل بن الحسن الحرانی کو میں نہیں جانتا اور علامہ حافظ رحمہ اللہ نے ''تلخیص'' میں اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''السیل الجرار'' ۶۰/۱ میں ان کی پیروی کی ہے۔

پھر انھوں نے کہا کہ: و عن یحیی بن سعید ان عمر خرج فی رکب...... الخ'' یحیٰ بن سعید سے مروی ہے کہ عمر ایک قافلہ میں نکلے، جس میں عمرو بن العاص تھے، الیٰ آخرہ۔ اسی حدیث میں ہے، تو عمر نے کہا کہ ہمیں مت بتلاؤ کیونکہ ہم درندوں پر

وارد ہوتے ہیں اور درندے ہم پر وارد ہوتے ہیں، اسے مالک نے ''الموطأ'' میں روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ''الموطأ'' ۱/۴۶ یہ اثر عن یحییٰ بن سعید عن محمد بن ابراهیم بن الحارث التمیمی عن یحییٰ بن عبد الرحمن عن حاطب ان عمر......الخ '' مروی ہے، لہٰذا یحییٰ بن عبد الرحمن عن عمر کی روایت یحیٰی بن سعید کی روایت نہیں ہوسکتی، لہٰذا ممکن ہے کہ مؤلف کا قلم لغزش کھا گیا ہو، یا طباعت میں چھوٹ گیا ہو، اور اسی طرح اسے بیہقی نے ۱/۲۵۰ مالک کے طریق سے روایت کیا ہے، اور دارقطنی نے ۱/۲۲ میں حماد بن زید: نا یحییٰ بن سعید به کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لیکن یہ اثر بھی ضعیف ہے، اور حضرت عمر سے ثابت نہیں ہے، اس لئے کہ ابن حاطب نے عمر کا زمانہ پایا ہی نہیں ہے، ان کی ولادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ہوئی ہے۔

اسلئے علامہ نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع'' ۱/۱۷۴ میں تعین کے ساتھ کہا ہے کہ یہ اثر مرسل اور منقطع ہے لیکن انھوں نے اس کا استدراک کیا اور یہ کہا کہ: ''مگر اس مرسل کے کچھ شواہد ہیں جو اسے قوی کردیتے ہیں۔''

میں کہتا ہوں کہ: وہ یعنی علامہ نووی رحمہ اللہ حضرت جابر اور ابن عمر کی حدیث کی طرف اشارہ کررہے ہیں، جن کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے، اور آپ کو ان حدیثوں میں سند کا جو ضعف ،متن کی جو نکارت اور حدیث قلتین کی جو مخالفت ہے وہ معلوم ہوچکی ہے، اسے یاد کیجئے اور ذہن کے خانوں میں محفوظ رکھیئے۔

نجاستوں کے متعلق

مؤلف کا فقرہ ''ج'' کے تحت یہ کہنا کہ: مردہ جانور کی ہڈی، سینگ، ناخن، بال، رواں، چمڑا اور ہر وہ چیز جو اس کی جنس سے ہو پاک ہے، کیونکہ ان تمام میں اصل، طہارت اور پاکی ہے، اور نجاست پر کوئی دلیل نہیں ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: کیوں نہیں ہے بلکہ بہت ساری مشہور حدیثوں میں مردہ جانور کے چمڑے کی نجاست پر اصل موجود ہے، جیسے کہ نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان کہ ''جب چمڑے کو دباغت دیدیا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے'' اسے مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور اس کی تخریج ''غایة المرام فی تخریج احادیث الحلال و الحرام'' (۲۵-۲۹) اور ''نیل الاوطار ''وغیرہ میں ۵۲/۱-۵۴ میں موجود ہے، مجھے نہیں معلوم کہ مؤلف نے کیوں اس سے پہلو تہی کیا ہے؟ اور یقیناً یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مؤلف نے خود میمونہ کی لونڈی کی بکری کے واقعہ کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کو باب میں ذکر کیا ہے، جس میں نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ: ''تم لوگوں نے اسے دباغت کیوں نہ دے لیا، تم اسے دباغت دیتے اور اس سے فائدہ اٹھاتے، یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ دباغت کے بعد ہی اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، شاید اس حدیث سے استدلال کرنے میں ان کا یہ کہنا مانع رہا ہو کہ: ''بخاری اور نسائی میں دباغت کا ذکر نہیں ہے''، حالانکہ اہل علم کے نزدیک یہ کوئی چیز نہیں ہے، کیونکہ حکم ''زائد'' پر لگتا ہے، اور خاص طور پر جب کہ اس کے شواہد ہوں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے حافظ نے بخاری کی حدیث کی شرح ۶۵۸/۹ میں کہا ہے کہ: ''زھری نے اسی حدیث سے مردہ جانور کے چمڑے سے خواہ اسے دباغت دیا جائے یا نہ دیا جائے، مطلق طور پر فائدہ حاصل کرنے کے

جواز پر استدلال کیا ہے۔''

لیکن اس باب کے آخر میں 'تطهير جلد الميتة '' کے عنوان میں، میں نے یہ دیکھا کہ مؤلف نے صحیح اور حق کی طرف رجوع کرلیا ہے، اور مسلم کی پچھلی حدیث سے استدلال بھی کیا ہے، لیکن وہاں انھوں نے یہ کہا ہے کہ اسے شیخین نے روایت کیا ہے، مگر اس میں ان سے چوک ہوگئی۔

اسی طرح مؤلف نے نجاستوں میں خون کو بیان کیا ہے، خواہ وہ خون دم مسفوح ہو یا دم حیض...... پھر یہ کہا کہ: ''حسن نے کہا ہے کہ تمام مسلمان زخمی حالتوں میں نماز پڑھتے تھے'' اسے بخاری نے ذکر کیا ہے۔

اس فصل میں کئی چیزیں ہیں، جن کی مؤلف نے حدیثی اور فقہی ناحیہ سے تحقیق نہیں کی ہے:

۱- حدیثی ناحیہ: اس میں درج ذیل چیزیں ہیں:

اول: ان کا حسن کے اثر کے بارے میں یہ کہنا کہ اسے بخاری نے ذکر کیا ہے، یہ کہہ کر انھوں نے یہ وہم پیدا کردیا کہ یہ ان کے نزدیک موصول ہے، کیونکہ مطلق طور پر ان کی طرف نسبت کرنے سے اصطلاحاً یہی سمجھا جاتا ہے، حالانکہ انھوں نے اسے بغیر کسی سند کے معلقاً روایت کیا ہے، اور ابن ابی شیبہ نے صحیح اسناد کے ساتھ جیسا کہ ''الفتح ۱/۲۸۱ میں ہے، اسے موصول بتلایا ہے۔

دوم: مؤلف کا قول: ''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نماز میں ایک قطرہ دو قطرہ خون کو کوئی چیز نہیں سمجھتے تھے'' انھوں نے اس پر خاموشی برت کے یہ وہم پیدا کردیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ثابت شدہ ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اسے ابن ابی شیبہ نے ''المصنف''

۱/۱۳۷-۱۳۸ میں حدثنا شريك عن عمران بن مسلم عن مجاهد عن ابی هريرة سے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ صحیح نہیں بلکہ ضعیف سند ہے، شریک جو ابن عبداللہ القاضی ہے اپنے سوء حفظ کی بنیاد پر ضعیف ہے، اور اس کے شیخ عمران بن مسلم ہیں، احتمال ہے کہ وہ فزاری اور کوفی ہوں کیونکہ لوگوں نے ان سے روایت کرنے والوں میں شریک کو بھی بیان کیا ہے، لیکن ان لوگوں نے فزاری کوفی کے کے شیخ مجاہد کو ذکر نہیں کیا ہے، دوسرے یہ بھی احتمال ہے کہ وہ عمران بن مسلم ازدی کوفی ہوں، تو ان کے شیوخ میں لوگوں نے مجاہد کو بیان کیا ہے، لیکن ان سے روایت کرنے والوں میں شریک کو نہیں ذکر کیا ہے، پس اگر وہ پہلے ہیں تو ثقہ ہیں، اور اگر دوسرے ہیں تو وہ رافضی اور خبیث ہے۔

لیکن وہ اپنے ضعف کے باوجود ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی صحیح مروی حدیث " لا وضوء الا من حدث" حدث ہی سے وضو ہے، کے مخالف ہے، اسے بخاری نے معلقا روایت کیا ہے، اور اسماعیل القاضی نے صحیح اسناد کے ساتھ اسے موصول بتلایا ہے، جیسا کہ حافظ نے کہا ہے: اور مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث آئی ہے کہ: وضوء آواز یعنی دبر کی آواز یا بدبو سے ہے، اس کی تخریج مشکوۃ کی دوسری تحقیق ۱/۳۱۰ میں ہے اور "الارواء" ۱/۱۴۵، ۱۵۳-۱۵۴، اور " صحيح ابی داؤد"(۱۹۲) اور قریب قریب اسی طرح مسلم نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

نیز یہ انصاری کی حدیث کے بھی مخالف ہے، جو رات میں کھڑے نماز پڑھ رہے تھے، پس مشرک نے انھیں تیر سے مارا اور وہ تیر انمیں پیوست ہوگئی، تو انصاری نے اسے نکالا، اسی طرح اس نے انھیں تین تیر مارا، انصاری نے اسی حالت میں رکوع اور سجدہ

کیا ،اور نماز ادا کی ، درانحالیکہ خون تیز رفتاری سے نکل رہا تھا'' بخاری نے اسے معلق کہا ہے، اور احمد وغیرہ نے اسے موصول بتلایا ہے، اور اس کی تخریج ''صحیح ابی داؤد'' ۱۹۳ میں ہے اور وہ مرفوع کے حکم میں ہے، کیونکہ یہ بالعموم مستبعد ہے کہ نبی کریم ﷺ اس پر مطلع نہ ہوئے ہیں، پس اگر خون کثیر ناقض وضو ہوتا تو یقیناً نبی کریم ﷺ اسے بیان کرتے ، کیونکہ ضرورت کے وقت بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ علم اصول سے معلوم ہوتا ہے، اور اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ نبی کریم ﷺ سے یہ واقعہ مخفی رہا ہو، تو اللہ سے کوئی چیز آسمان اور زمین کی مخفی نہیں رہ سکتی، پس اگر وہ ناقض یا نجس ہوتا تو یقیناً اللہ اپنے نبی ﷺ کے پاس اس کی وحی کرتا، اور یہ بالکل واضح اور عیاں ہے اس میں کسی خفاء اور پوشیدگی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اسی کی طرف بخاری رحمہ اللہ گئے ہیں، جیسا کہ پچھلی وہ حدیثیں جو کہ انھوں نے مطلق روایت کی ہیں دال ہیں، اور اسی کو حافظ نے ''الفتح'' میں ظاہر کرنا چاہا ہے اور یہی ابن حزم کا ۱/۲۵۵ میں مذہب ہے۔

۲- رہا فقہی ناحیہ سے تو اس میں چند چیزیں قابل اصلاح ہیں:

اول: حیض کے خون اور غیر حیض کے خون میں تساوی قرار دینا ایسے ہی ہے جیسے کہ انسان کے خون اور کھانے والے حلال جانوروں کے خون میں ہے اور یہ واضح غلطی ہے، اور یہ دو وجہوں سے غلط ہے:

۱- اس پر سنت بلکہ قرآن سے بھی کوئی دلیل نہیں ہے، حالانکہ برأت ذمہ اصل ہے، ہاں اگر نص ہوتو کوئی بات ہی نہیں ہے۔

۲- یہ سنت سے ثابت شدہ حکم کے مخالف ہے، رہا مسلمان کے خون کے سلسلے میں تو انصاری کی حدیث ہے کہ وہ نماز اس حالت میں پڑھ رہے تھے کہ خون ان کے جسم سے

فوارے کی طرح نکل رہا تھا، ابھی جلد ہی یہ حدیث گذری ہے۔

رہا جانور کا خون تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے صحیح ثابت ہے کہ "انھوں نے انٹوں کوذبح کیا، اوراس کے خون اور پلید سے آلودہ ہو گئے، پھر نماز کی اقامت کہی گئی، تو آپ نے بغیر وضو کے نماز ادا کی" اسے عبدالرزاق نے "المصنف" ۱/۱۲۵، ابن ابی شیبہ نے ۱/۳۹۲، طبرانی نے "المعجم الكبير" ۹/۲۸۴ میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے اور اسے بغدادی نے "الجعدیات" ۲/۸۸۷/۲۵۰۳ میں اور عقبہ نے ابوموسیٰ اشعری سے روایت کیا ہے کہ: "مجھے کچھ پرواہ نہیں اگر میں اونٹوں کوذبح کروں اوراس کے خون اور گوبر سے لت پت ہو جاؤں پھر بلا پانی چھوئے نماز پڑھ لوں" اس کی سند ضعیف ہے۔

دوم: مولف کا قلیل اور کثیر خون کے درمیان فرق کرنا، گر چہ کچھ ائمہ اس سلسلے میں ان سے سبقت کر گئے ہیں، لیکن یہ ایسی چیز ہے جس پر سنت سے کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ انصاری کی حدیث جیسا کہ ظاہر ہے اسے باطل کر دیتی ہے، مؤلف نے اس تفریق پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پچھلی حدیث کے علاوہ سے استدلال نہیں کیا ہے، جس کا ضعف ہمیں معلوم ہے، گر چہ وہ مرفوعا روایت کی گئی ہے، اس لئے کہ اس کی اسناد میں متروک ہے، جیسا کہ "نیل الاوطار" میں ہے، اوراس کی تخریج میں نے "الضعيفه" (۴۳۸۶) میں کر دی ہے، اوراس تفریق پر ابن حزم نے "المحلی" کی پہلی جلد کے آخر میں بہترین رد کیا ہے، لہذا اگر کوئی دیکھنا چاہے تو "الجامع لاحكام القرآن" ۸/۲۶۳ کو دیکھ لے۔

مؤلف کا عجیب معاملہ ہے کہ انھوں نے نجاست میں تمام خونوں کو مساوی گردانا اوران سے ماکول اللحم جانوروں کے خون کو مستثنیٰ بھی نہیں کیا اور آگے آنے والی

بحث میں انھوں نے آدمی کے نجس پیشاب اور ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں تفریق کی ہے، تو یہاں انھوں نے اصل کو اپناتے ہوئے اس کی پاکی کا حکم لگایا ہے، اور برأت اصلیہ کو لیتے ہوئے بھی ایسا حکم صادر کردیا لیکن وہاں بھی کیوں انھوں نے اصل برأت کو نہیں اپنایا کیا اس لئے کہ یہاں اور وہاں دلیل ایک ہے!

نجاستوں کے متعلق

مؤلف کا نجاستوں کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''آدمی کی قے ...... مگر تھوڑی مقدار معفو عنہ ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ مؤلف نے اس پر سوائے اس قول کے کہ ''اس کی نجاست پر اتفاق ہے'' کوئی دلیل نہیں ذکر کی ہے، اور یہ دعویٰ قابل رد ہے، کیونکہ ابن حزم نے اس میں مخالفت کی ہے، جہاں انھوں نے مسلمان کے قے کی پاکی کو صراحت کے ساتھ بیان کردیا ہے، ''المحلی'' ۱/۱۸۳ کا مراجعہ کریں، اور یہی ''الدرر البهیة'' اور اس کی شرح ۱/۱۸-۲۰ میں امام شوکانی اور صدیق حسن خان رحمہما اللہ کا بھی مذہب ہے، جہاں انھوں نے مسلمان کی قے کو مطلق طور پر نجاست میں ذکر نہیں کیا ہے، پھر ان لوگوں نے یہ بیان کیا ہے کہ: ''اصل طہارت ہے، پس اصل سے اسی وقت اسے منتقل کیا جاسکتا ہے، جب کہ کوئی صحیح حدیث پائی جائے لہذا اس کے معارض وہ حدیث نہیں ہوگی جو اس کے مساوی یا اس سے مقدم ہو'' اسی جیسا کلام شوکانی رحمہ اللہ نے بھی ''السیل الجرار'' ۱/۴۳ میں ذکر کیا ہے

اس اصل پر مؤلف نے کئی مسئلوں میں اعتماد کیا ہے، جیسے ان جانوروں کا

پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہے،شراب کی پاکی جس کا ذکر بعد میں آئے گا،اور یہ اصول فقہ کا عظیم قاعدہ ہے، پس مجھے نہیں معلوم کہ آپ نے اسے یہاں پر کیوں ترک کر دیا باوجودیکہ اس باب میں ایسی کوئی خاص دلیل بھی نہیں ہے جو اس کے معارض ہو۔

رہا یہ کہنا کہ کہ: ''تھوڑی قے معاف ہے'' تو یہ ایک مجرد دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے،اور اگر وہ بیان شدہ اصل کی طرف لوٹ جاتے تو یقیناً انھیں اس سے راحت ملتی،اور یہ کہنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

مؤلف کا قول نمبر ۱۲ کے تحت یہ کہنا کہ: ''ایک جماعت اس کی یعنی شراب کی طہارت کے قول کی طرف گئی ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: بہتر ہے کہ میں یہاں ان ائمہ کا جنھوں نے اس قول کو اختیار کیا ہے ان کے مختصر سے ترجمے کو نقل کردوں تاکہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ ان ائمہ کی علم میں کوئی حیثیت ہی نہیں ہے،اور فقہ میں انھیں رسوخ کامل حاصل نہیں ہے، جبکہ یہ لوگ فقہ کے اساطین میں شمار کیۓ جاتے ہیں۔

۱- ربیعہ بن عبدالرحمٰن عرف ''ربیعة الرای'' جن کے بارے میں ''تھذیب'' میں ہے کہ ''انھوں نے کبار تابعین اور چند صحابہ کا زمانہ پایا ہے،اور وہ مدینہ کے مفتی تھے،اہل مدینہ کے سربرآوردہ لوگ آپ کے پاس بیٹھا کرتے تھے،اور آپ کی مجلس میں چالیس ذی وقار، عالم علماء برابر حاضری دیا کرتے تھے،آپ سے مالک نے بھی تعلیم حاصل کی ہے''۔

۲- لیث بن سعد: مصری فقیہ، مشہور و معروف امام، ان کے فضل و مرتبہ کا اعتراف کبار ائمہ نے کیا ہے، جن میں امام مالک رحمہ اللہ بھی ہیں جنھوں نے ان کے فضل کا اعتراف اپنے اس خط میں کیا ہے جسے ان کے پاس انھوں نے لکھا تھا، بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے

کہ: ”لیث مالک سے بڑے فقیہ ہیں لیکن قسمت نے مالک کی یاوری کی۔“

۳- اسماعیل بن یحییٰ المزنی رحمہ اللہ: امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد اور مجتہد امام ہیں شافعی کی جانب منسوب ہیں، جیسا کہ نووی رحمہ اللہ نے ”المجموع“ ۷۲/۱ میں کہا ہے۔

اور اس کے علاوہ بہت سے قروی اور بغدادی ایسے علماء ہیں جنھوں نے یہ سمجھا کہ شراب پاک ہے، اور حرام اس کا پینا ہے، جیسا کہ ”تفسیر القرطبی“ ۸۸/۶ میں ہے، اور اس کی اصل وجہ جس کی طرف ابھی ابھی اشارہ کیا گیا ہے یہ راجح ہے کیونکہ اس کی کوئی معارض ومخالف دلیل نہیں ہے۔

کثرت سے پیش آنے والے مسائل کے متعلق

مؤلف کا نمبر ۵ کے تحت یہ کہنا کہ: ”جب آدمی اپنی نماز سے فارغ ہو جائے اور اپنے کپڑے یا بدن پر نجاست دیکھے جس کا علم اسے نہیں تھا...... تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اسے اعادہ نہیں کرنا ہوگا۔“

میں کہتا ہوں کہ: ان کے کلام پر دلیل ابوسعید خدری کی یہ حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ”اللہ کے رسول اپنے اصحاب کو نماز پڑھا رہے تھے، کہ اچانک آپ نے جوتے نکال کر اپنے بائیں رکھ دیا، پس جب قوم نے آپ کو یہ کرتے ہوئے دیکھا تو ان لوگوں نے بھی اپنے جوتے نکال لئے چنانچہ جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے کہا کہ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکال لئے ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم نے آپ ﷺ کو جوتا نکالتے دیکھا تو ہم نے بھی نکال لیا، تو رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ جبریل میرے پاس

آئے اور مجھے بتلایا کہ ان میں گندگی لگی ہوئی ہے، اور فرمایا کہ جب تم میں کوئی مسجد میں آئے، تو اچھی طرح دیکھ لے، اور اگر ان میں کوئی نجاست یا گندگی دیکھے تو اسے پوچھ کر اس میں نماز پڑھ لے'' اسے ابوداؤد، احمد وغیرہ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے، اور اس کی تخریج ''الارواء'' ۲۸۴ میں ہے، مؤلف نے اس فصل سے تھوڑے پہلے اس کا ذکر بڑی خاموشی کے ساتھ کیا ہے۔

قضاء حاجت

مؤلف کا نمبر ۳ کے تحت یہ کہنا کہ: ''بسم اللہ کو جہراً کہنا، دلیل انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہونے کا قصد کرتے تو کہتے: ''بسم اللّٰھم انی اعوذبك من الخبث و الخبائث'' یعنی الٰہا میں تجھ سے جن مردوں اور عورتوں سے پناہ مانگتا ہوں، اسے جماعت نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف حفظہ اللہ کو اس سیاق کے ساتھ جماعت کی جانب حدیث کو منسوب کرنے میں وہم ہو گیا ہے، کیونکہ ان کے یہاں اور ان کے علاوہ کسی اور کے یہاں ''بسم الله'' کا ذکر ہے ہی نہیں، اور حدیث کو مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ''المنتقی'' میں جماعت کی روایت کے ساتھ بایں لفظ بیان کیا ہے کہ: ''جب آپ خلاء میں داخل ہوتے تو ''اللھم ......'' کہتے'' پھر انھوں نے کہا کہ: ''سعید بن منصور کی ''سنن'' میں ہے، وہ کہا کرتے تھے کہ ''بسم الله اللھم انی اعوذبك من الخبث و الخبائث''

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے حدیث کو ''المنتقی'' سے نقل کیا

ہے، اور دوران نقل جماعت کی روایت سے ان کی نظر لفظ بسملہ پر سعید بن منصور کی روایت میں چلی گئی تو انھوں نے اس کو جماعت کی روایت میں لکھ ڈالا، حالانکہ یہ اس میں نہیں ہے۔"

اور جماعت کی روایت کی تخریج "الارواء" نمبر ۵۱ میں اور "صحیح ابی داؤد" ج ۳ / ۳ وغیرہ میں ہے، اور یہیں ایک دوسرا وہم بھی ہے، جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مؤلف نے حدیث کو روایت بالمعنی کرنے میں تسامح اختیار کیا ہے، کیونکہ انھوں نے کہا کہ: "جب خلاء میں آپ داخل ہونے کا قصد کرتے ......" تو انھوں نے لفظ "اراد" کا از خود اضافہ کرلیا، اور یہ چیز روایت میں اچھی نہیں کہی جا سکتی ہے، رہی سعید کی بسملہ کے اضافہ کے ساتھ کی روایت تو اسے ابن ابی شیبہ نے بھی "المصنف" ۱ / ۷ میں اور ابو معشر نجیح عن عبد الله بن ابی طلحه عن انس نحوه کے طریق سے تخریج کیا ہے۔

اسی طرح ابن ابی حاتم نے اسے "العلل" ۱ / ۶۴ میں روایت کیا ہے، اور ابو معشر ضعیف ہے، لہٰذا اس سے اس اضافہ کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور مجھے لگتا ہے کہ حافظ ابن حجر اس اضافہ سے ناواقف ہیں کیونکہ انھوں نے "الفتح" میں کہا ہے کہ: "المعمری نے اس حدیث کو عبد العزیز بن المختار عن عبد العزیز بن صهیب یعنی عن انس کے طریق سے امر کے لفظ سے روایت کیا ہے، کہا ہے کہ: "جب تم خلا میں داخل ہوتو "بسم الله ، اعوذ بالله من الخبث و الخبائث" کہو" اور اس کی اسناد مسلم کی شرط پر ہے، اور اس میں تسمیہ (یعنی بسم اللہ) کا اضافہ ہے، اس روایت کے علاوہ میں میں نے اسے کہیں نہیں دیکھا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ روایت میرے نزدیک عبد العزیز بن صہیب عن انس، صحیحین وغیرہما میں جن کی طرف اشارہ ہو چکا ہے، سے مروی حدیث کے تمام طرق کی مخالفت کی وجہ سے شاذ ہے، اور ایک دوسری حدیث میں انس رضی اللہ عنہ سے قتادہ کے طریق سے یوں مروی ہے کہ: ''انہیں کیڑے مکوڑے موجود رہتے ہیں لہذا جب تم میں کا کوئی بیت الخلاء میں داخل ہو تو اسے بسم اللہ کہنا چاہئے'' لیکن یہ حدیث اس سیاق سے ضعیف ہے، کیونکہ اس کے کچھ راویوں نے اس کی سند اور متن میں اضطراب کیا ہے او ردرست یہ ہے کہ وہ زید بن راقم کی سند سے مرفوعا اس لفظ کے ساتھ ہے کہ: ''انہیں کیڑے مکوڑے موجود رہتے ہیں لہذا جب کوئی بیت الخلاء میں آئے تو اسے ''اعوذ باللّٰہ من الخبث و الخبائث'' کہنا چاہئے، اس کی اسناد بخاری کی شرط پر صحیح ہے، جیسا کہ میں نے اسے ''صحیح سنن ابی داؤد'' نمبر ۴ میں بیان کیا ہے۔

بالجملہ: اس حدیث میں بسم اللہ کا ذکر دو طریق سے ہے انس سے شاذ ہے یا منکر لیکن ایسی حدیث بھی ہے جو خلاء میں داخل ہونے کے وقت بسم اللہ کی مشروعیت پر دال ہے، اور وہ علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، جو بایں لفظ مرفوع ہے کہ: ''ستر مابین اعین الجن و عورات بنی آدم اذا دخل احدکم الخلاء ان یقول : بسم اللّٰہ'' یعنی ابن آدم کی شرمگاہوں اور جن کی آنکھوں کے مابین جب کوئی خلاء میں داخل ہو کر بسم اللہ کہتا ہے تو وہ پردہ بن جاتا ہے، اسے ترمذی نے ۲/۵۰۴ طبعہ ابن شاکر اور ابن ماجہ ۱/۱۲۷-۱۲۸ نے روایت کیا ہے، اور ترمذی نے اسے ضعیف کہا ہے، لیکن مغلطای کا میلان اس کی صحت کی طرف ہے، جیسا کہ ''المناوی'' نے کہا ہے کہ اس کی شاہد طبرانی کے یہاں انس رضی اللہ عنہ سے دو طریق سے مروی حدیث ہے پس یہ حدیث کم از کم حسن ہوگی، لیکن میں نے حدیث کی تخریج اور اس کے تمام طرق پر کلام، اور اس کی خوبیاں و خامیاں ''الارواء

‘‘میں بیان کردی ہیں، لہذا جسے بھی رغبت ہو وہ انھیں دیکھ لے۔

اس کی تحقیق وتخریج کے بعد معلوم ہوا کہ ان حدیثوں یا ان کے علاوہ کسی حدیث میں جہر کا کوئی ذکر نہیں ہے، جسے مؤلف نے بیان کیا ہے، اس لئے تنبیہ کی ضرورت آن پڑی۔

مؤلف کا نمبر ۴ کے تحت یہ کہنا کہ: ‘‘.........اور ابوسعید کی حدیث ہے انھوں نے کہا کہ میں نے نبی ﷺ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ: ’’دو آدمی قضاء حاجت کیلئے نکلتے ہیں اپنی شرمگاہوں کو کھولے ہوئے گفتگو کرتے ہیں، تو اللہ ان کے اس طریقہ پر ناراض ہوتا ہے‘‘ اسے احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، اور ظاہر حدیث سے گفتگو کی حرمت کا پتہ لگتا ہے، لیکن اجماع نے اسے نہی تحریمی سے نہی کراہت کی طرف پھیر دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: حدیث ضعیف ہے، اس کی اسناد صحیح نہیں ہے، اس کی دو علتیں ہیں:

۱- یہ عکرمہ بن عمار عن یحییٰ بن ابی کثیر عن ھلال بن عیاض عنہ کی روایت ہے، اور علماء نے عکرمہ عن یحییٰ کی روایت میں بالخصوص طعن کیا ہے، لہذا ابوداؤد رحمہ اللہ نے کہا کہ: ’’ان کی حدیث میں یحییٰ بن ابی کثیر سے بہت سا اضطراب ہے،‘‘ اور حافظ نے ’’التقریب‘‘ میں کہا ہے کہ: ’’صدوق ہے، غلطی کر جاتا ہے، اور اس کی یحییٰ سے مروی روایت میں اضطراب ہے اور ان کے پاس کوئی کتاب نہیں ہے۔‘‘

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث میں ان کا اضطراب یہی ہے کہ ایک بار عن یحییٰ عن ھلال کہا ہے اور دوسری بار عن یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمة عن ابی ھریرة، کہا ہے اس سے پتہ لگتا ہے کہ المنذری نے ’’الترغیب‘‘ میں طبرانی کی روایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد اسی لئے کہا ہے کہ: ’’اس کی اسناد لین

ہے۔"

۲- ہلال بن عیاض، المنذری نے کہا کہ وہ مجہولین کے زمرے میں ہے اور ذہبی نے کہا کہ "وہ غیر معروف ہے" اور حافظ رحمہ اللہ نے "التقریب" میں کہا کہ "وہ مجہول ہے" نیز میں نے اس حدیث کو اپنی کتاب "ضعیف ابی داؤد" نمبر ۳ میں ذکر کیا ہے، اور اس پر میں نے وہاں تفصیلی کلام بھی کیا ہے، اور علامہ شوکانی "السیل الجرار" ۶۸/۱ میں پہلی علت پر متنبہ ہوئے اور دوسری علت کا جواب دیا کہ ہلال کو ابن حبان نے "الثقات" میں ذکر کیا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے ابن حبان کی توثیق کے تساہل کے بارے میں جو کلام کیا ہے وہ انھیں فی الوقت مستحضر نہیں تھا، اور جو ہم نے ہلال کیلئے جہالت کے تعلق سے بیان کیا ہے، انھیں یاد نہیں تھا، اور کہا جاتا ہے کہ عیاض بن ہلال کو بھی اسی طرح ابن حبان نے "الثقات" ۲۶۴/۵ میں ذکر کیا ہے، اور یحیٰ بن ابی کثیر کے علاوہ اس کے کسی راوی کو بیان نہیں کیا ہے۔

پس جب حدیث کا ضعف ثابت ہوگیا تو اس سے حکم ثابت کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ اس حدیث کا بیان کرنا بھی جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کا ضعف بھی ساتھ میں بیان کیا جائے، لہذا اگر اسے صحیح مان لیا جاتا ہے تو میں سمجھتا ہوں کہ دونوں کا اپنی شرمگاہوں کو کھولے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ کلام کرنا حدیث سے منع ہوگا، رہا بغیر کھولے ہوئے تو میں سمجھتا ہوں کہ حدیث میں ایسی کوئی ممانعت کی دلیل نہیں ہے، پس اس پر غور کرنا چاہئے،

تعلیق نمبر ۵ کے بارے میں مؤلف کا یہ قول کہ: "یہ شکل اپنی سابقہ شکل سے زیادہ صحیح ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ: اگر آپ ﷺ کا فعل آپ ﷺ کے قول کے مخالف نہ ہوتا تو قضیہ ایسے ہی

ہوتا کیونکہ آپ ﷺ نے اسے لوگوں کیلئے تشریعا کیا ہے، اور جیسا کہ واضح ہے اور یہ ایسا امر ہے جس پر عام طور پر مطلع ہونا ناممکن ہے، لہٰذا درست بات یہ ہے کہ صحراء اور عمارت دونوں میں مطلقا گفتگو کرنا حرام ہے، اور یہیں تک ''نیل الاوطار'' اور ''السیل الجرار'' ۹۶/۱ شوکانی رحمہ اللہ کی بھی رسائی ہوئی ہے، انھوں نے اس کے بارے میں کہا کہ: ''نھی کی حقیقت تحریم ہے، اور جو یہ مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اسے کیا ہے اس تحریم کو نہیں پھیر سکتی ہے، کیونکہ ہم نے آپ کو بتلایا ہے کہ آپ ﷺ کا فعل امت کے ساتھ خاص قول کے معارض نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جس سے آپ کی انمیں اقتداء مقصود ہو، ورنہ آپ کا فعل آپ کے ساتھ خاص مانا جائے گا، اور یہ مسئلہ اصول میں طے شدہ اور تحریر شدہ ہے، جیسا کہ ہر انصاف پسند پر واضح ہے، اور یہی حق ہے، اور اگر ہم نے اس سے یہ اندازہ کیا کہ اس طرح کا فعل اس لئے ہوا ہے تا کہ آپ ﷺ کو اس میں نمونہ بنایا جا سکے، تو یہ مکان کے ساتھ خاص ہوگا، کیونکہ انھوں نے آپ ﷺ کو حفصہ کے گھر سے دو اینٹوں کے درمیان بیٹھے ہوئے دیکھا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: جس دلیل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اگر وہ دلیل نہیں بن سکی تو حکم کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے گا، اور فعل نبی ﷺ کے ساتھ خاص ہوگا، رہا ابن عمر کا مروان الاصفر کی حدیث کے بارے میں جسے مؤلف نے سابقہ حدیث کے بعد ذکر کیا ہے، یہ کہنا کہ: ''اس سے صحراء میں روکا گیا ہے......'' یہ مرفوع ہونے میں صریح نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے کہ یہ آپ ﷺ کا حفصہ کے گھر میں قضاء حاجت کرنے کی وجہ سے ان کا فہم ہو، تو صحراء کی تخصیص کیلئے وہ دلیل نہیں ہوسکتی ہے، جب کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اسے بیان کیا ہے، پس جسے رغبت ہو ۷۳/۱ کا مراجعہ کر لے۔

اور جن حدیثوں سے عموم کی تائید ہوتی ہے وہ، وہ حدیثیں ہیں جو مسجد میں اور

مسجد کے باہر قبلہ کی جانب تھوکنے کی ممانعت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ: جو بھی قبلہ کی جانب تھوکے گا وہ بروز قیامت ایسے آئیگا کہ اس کا تھوک اس کی دونوں آنکھوں کے مابین ہوگا'' اس کی تخریج ''الصحیحہ'' ۲۲۲ اور ۲۲۳ میں ہے، اور امام نووی رحمہ اللہ نے بہر حال ممانعت پر جزم کیا ہے، خواہ نماز کے اندر ہو یا نماز کے باہر، مسجد میں ہوں یا مسجد کے باہر، جیسا کہ میں نے ان سے وہاں نقل کیا ہے، اور اسی کے صنعانی قائل ہیں، تو جب تھوکنا قبلہ کی جانب عمارت میں ممنوع اور محرم ہے تو کیا بدرجہ اولیٰ پیشاب اور پاخانہ قبلہ رو ہو کر کرنا محرم نہ ہوگا، ارباب دانش اس سے عبرت لیں۔

مؤلف کا نمبر ۷ کے تحت یہ کہنا کہ: ''...... کیونکہ قتادہ کی حدیث ہے جو عبداللہ بن سرجس سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے سوراخ میں پیشاب کئے جانے سے روکا ہے، تو لوگوں نے قتادہ سے کہا کہ کیوں سوراخ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، انھوں نے کہا کہ وہ جناتوں کے مکانات ہیں'' اسے احمد نے روایت کیا ہے اور ابن خزیمہ اور ابن السکن نے صحیح بتلایا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: حدیث ضعیف ہے اور جن لوگوں نے اسے صحیح کہا ہے ان کا اسے صحیح کہنا ان کی غلطی اور تساہلی ہے، اسلئے کہ اس میں ایک علت ہے، جو اس پر صحیح ہونے کا حکم لگانے سے مانع ہے، اور وہ عنعنہ قتادہ ہے، کیونکہ وہ مدلس ہیں، انھیں حافظ برہان الدین الحلبی نے ''التبیین لاسماء المدلسین'' میں مدلسین میں بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ: ''وہ تدلیس میں معروف ہیں'' اسی طرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ''طبقات المدلسین'' میں کہا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ: ''نسائی وغیرہ نے انھیں اسی سے موصوف کیا ہے،'' اور حافظ نے انھیں ''تیسرے طبقہ'' میں رکھا ہے، جیسا کہ مقدمہ میں کہا ہے کہ: ''یہ

ان لوگوں کیلئے خاص ہے جو کثرت سے تدلیس کرتے ہیں، اور ائمہ کرام ان کی صرف انھیں حدیثوں سے حجت پکڑتے ہیں جن میں انھوں نے سماع کی تصریح کر دی ہے، اور کچھ ایسے بھی امام ہیں جنھوں نے ان کی حدیثوں کو مطلق طور پر رد کر دیا ہے، اور کچھ نے انھیں قبول کیا ہے۔

یہ اس شکل میں کہا جائے گا جب کہ قتادہ کا ابن سرجس سے فی الجملہ سماع ثابت ہو جائے۔ ابن المدینی نے قتادہ کا ابن سرجس سے سماع ثابت کیا ہے، اور دوسرے لوگوں نے اس کی نفی کی ہے، اور حاکم نے ''معرفة علوم الحدیث'' صفحہ ۱۱۱ میں کہا ہے کہ: ''اہل الحدیث کو معلوم ہونا چاہئے کہ حسن نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا ہے، اور قتادہ نے انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ کسی صحابی سے نہیں سنا ہے۔''

لہذا حدیث ان کے نزدیک منقطع ہے، لیکن اس کے باوجود اس کو انھوں نے ''المستدرك'' میں بیان کیا ہے، اور صحیح کہا ہے جس سے یہ لگتا ہے کہ انھیں حدیث کی علت سے ذہول ہو گیا، اس لئے ابن الترکمانی نے حدیث کو ضعیف کہا ہے، ''الجوهر النقی'' میں انھوں نے کہا کہ: ''میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم نے حرب بن اسماعیل سے روایت کیا اور انھوں نے ابن حنبل سے روایت کیا، ابن حنبل نے کہا کہ: ''کہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ قتادہ نے انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ بھی کسی صحابی سے روایت کیا ہے'' ان سے کہا گیا کہ: اور ابن سرجس؟ تو ایسا لگا کہ انھوں نے اسے سماع نہیں سمجھا۔(۱)

مؤلف کا نمبر ۹ کے تحت یہ کہنا کہ: ''عبداللہ بن معقل کی حدیث ہے (اور درست مغفل

(۱) نوٹ: یہ حدیث ''صحیح الترغیب والترهیب'' میں نمبر ۱۵۰ کے تحت غلطی سے درج ہو گئی ہے لہذا اسے ''ضعیف الترغیب و الترهیب'' میں منتقل کر دیا جائے گا اور اس کی تخریج ''ضعیف ابوداؤد'' میں بھی نمبر ٦ کے تحت اور ''ارواء الغلیل'' (۵۵/۹۳/۱) میں موجود ہے۔

ہے)(۱) کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بھی اپنے غسل خانہ میں پیشاب نہ کرے اور پھر اس میں وضو کرے، کیونکہ عام وسوسہ اسی سے ہوتا ہے'' اسے خمسہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث پر کلام کرنا ایسے ہی ہے جیسے کہ اس سے پہلے کی حدیث میں کلام کرنا، کیونکہ اس کے تمام مخرجین کے یہاں اسکا مدار حسن بصری پر ہے، جو عبداللہ بن مغفل سے روایت کرتے ہیں، اور حسن بصری اپنی جلالت قدر کے باوجود مشہور مدلس ہیں، جیسا کہ برہان الدین حلبی نے کہا ہے، اور حافظ نے ''التقریب'' میں کہا ہے کہ: ''وہ کثرت سے ارسال اور تدلیس کرتے تھے'' اور ذہبی نے کہا ہے کہ: ''وہ کثیر التدلیس تھے لہذا اگر وہ کسی حدیث کے بارے میں عن فلاں کہہ دیں تو اس سے احتجاج ضعیف ہوگا، اور بالخصوص ان لوگوں کے سلسلے میں جن کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ اس نے ان سے سنا نہیں ہے، جیسے کہ ابو ہریرہ وغیرہ سے۔''

اور امام ترمذی نے حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ اس کی تخریج کے بعد یہ کہا ہے کہ: ''حدیث غریب ہے، اسی لئے میں نے اس کو ''ضعیف ابی داؤد'' نمبر ے میں بیان کر دیا ہے، لیکن اس باب میں ایک دوسری حدیث ان لفظوں میں بھی ہے کہ: ''اللہ کے رسول ﷺ نے ہم کو ہر دن کنگھا کرنے اور غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے'' اسے ابوداؤد وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، اور عسقلانی کیطرح ایک جماعت نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے، اس کی تخریج ''صحیح ابی داؤد'' نمبر ۲۱ میں موجود ہے، کاش کہ مؤلف اس سے حجت پکڑتے تو یقیناً وہ حق کو پا لیتے۔

پھر قضاء حاجت کے آداب میں مؤلف نے بیان کیا ہے کہ: ''ٹھہرے ہوئے یا بہتے پانی

(۱) بعد کی طباعت میں، میں نے تصحیح کی ہے۔

میں پیشاب نہ کرے۔"

میں کہتا ہوں کہ: رہا ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرنا تو یہ ٹھیک ہے، کیونکہ اس کے بارے میں صحیح حدیث وارد ہے، جسے مسلم وغیرہ نے جیسا کہ کتاب میں جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی اس کی شاہد ہے، جو جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قوی تر ہے، اور شیخین نے اسے روایت کیا ہے، اس کی تخریج "صحیح ابی داؤد" نمبر ٦١-٦٢ میں موجود ہے، رہا بہتے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا تو یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ مؤلف نے اسے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بعد یہ کہتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ: "جابر رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے بہتے ہوئے پانی میں پیشاب کئے جانے سے منع کیا ہے، "مجمع الزوائد" میں کہا ہے کہ اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔"

اسی طرح انھوں نے کہا ہے حالانکہ اس میں ایسے لوگ ہیں جو غیر معروف ہیں اور کچھ متہم ہیں اور ابی الزبیر کا عنعنہ بھی ہے جسے اللیث نے ابوالزبیر سے "الدائم" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے، اسے مسلم وغیرہ نے جیسا کہ گذر چکا روایت کیا ہے، اللیث کی ان سے روایت صحیح ہے، کیونکہ وہ ان سے وہی روایت کرتے ہیں جس میں انھوں نے سماع کی (جیسا کہ معروف ہے) صراحت کردی ہے، پس جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہی محفوظ چیز ہے، رہا لفظ "الجاری" تو یہ منکر ہے، اور ابوعوانہ نے لیث کی حدیث کا بایں قول باب باندھا ہے کہ: "بیان حظر البول فی الماء ا لراکد و الدلیل علی اباحة البول فی الماء الجاری" یعنی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کی ممانعت کا بیان اور بہتے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی اباحت کی دلیل" تو اس بیان سے مؤلف کا ٹھہرے ہوئے پانی سے بہتے ہوئے پانی کو ملانا ساقط ہو جائے گا، اور وہ حدیث بھی ساقط

ہو جائے گی جس سے مؤلف نے استدلال کیا ہے، میں نے اس کی نکارت پر ''الضعیفہ'' نمبر۵۲۲۷ میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

تنبیہ: مؤلف نے جسے ''مجمع الزوائد'' کی طرف منسوب کیا ہے، اسے طبرانی نے غیر مفید اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے، کیونکہ علماء کے یہاں اصطلاح یہ ہے کہ مطلق طبرانی کی جانب منسوب کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طبرانی نے اسے ''المعجم الکبیر'' میں روایت کیا ہے، تو اگر ''المعجم الکبیر'' کے علاوہ دوسری کتاب کا وہ قصد کرتے تو منسوب کرتے وقت وہ اسے مقید کردیتے اور ہیثمی نے ''المجمع الزوائد'' ۲۰۴/۱ میں یہی کیا ہے، اور کہا ہے کہ: ''اسے طبرانی نے ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے......'' اور اسی طرح المنذری نے ''الترغیب'' میں کہا ہے۔

مؤلف کا نمبر۱۰ کے تحت یہ کہنا کہ: ''عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ جو تم سے یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کیا تو اس کی بات نہ مانو، آپ ﷺ بیٹھ کر پیشاب کیا کرتے تھے'' اسے ابوداؤد کے علاوہ کتب خمسہ نے روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ اس باب میں سب سے بہتر اور صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کی اسناد عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ضعیف ہے، کیونکہ اسمیں ''شریک'' ہے اور وہ ابن عبداللہ القاضی ہے، جو ضعیف ہے اور اگر وہ متفرد ہو جیسا کہ اس حدیث میں ہے تو قابل حجت نہ ہوگا، حافظ نے ''التقریب'' میں کہا ہے کہ: ''صدوق ہے لیکن کثرت سے غلطیاں کرتا ہے، اور جب سے والی قضا ہوا ہے اس کا حفظ بھی متغیر ہوگیا ہے، اور ترمذی کا یہ قول کہ: ''وہ سب سے بہتر ہے......'' اس سے اس کے حسن ہونے کا پتہ نہیں چلتا ہے، چہ جائے کہ اس کے صحیح ہونے کا علم ہو، کیونکہ وہ کسی حدیث کے

صحیح ہونے کا حکم نسبی طور پر دیتے ہیں، جیسا کہ یہ ان لوگوں کے درمیان معروف ہے جنھیں اس علم سے خاصا لگاؤ ہے، لیکن مجھے شریک کا ایک قوی متابع مل گیا، جسکی وجہ سے حدیث صحیح ہو جائے گی لیکن یہ نافی ہے، اور حذیفہ کی حدیث جو کتاب میں اس کے بعد ہے مثبت ہے، اور یہ چیز معلوم ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ساتھ علم کی زیادتی ہوتی ہے، لہذا دونوں امر جائز ہونگے، اور واجب یہ ہے کہ پیشاب کے چھینٹوں سے احتراز کیا جائے، ان دونوں طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ سے پیشاب کے چھینٹوں سے بچنا بہر حال واجب ہے، اگر آپ چاہتے ہیں تو ''الا رواء'' ۱/۹۵، اور ''الصحیحه ''۲۰۱'' دیکھئے۔

رہی یہ حدیث کہ: '' کہ آدمی کا کھڑے ہوکر پیشاب کرنا غلط ہے'' تو یہ مرفوعا صحیح نہیں ہے، بلکہ درست یہ ہے کہ موقوف ہے، اس کا بیان ''الا رواء'' ۵۹ میں ہے، اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ کا ''السیل الجرار'' ۱/۶۷ میں یہ کہنا کہ: '' کھڑے ہونے کی حالت میں پیشاب کرنا اگر محرم نہ ہو تو یقیناً سخت مکروہ اور نا قابل توجہ ہے۔''

مؤلف کا نمبر ۱۰ کے تحت یہ کہنا کہ: '' حذیفہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ ایک قوم کے گھور کے پاس گئے اور کھڑے ہوکر پیشاب کیا...... اسے جماعۃ نے روایت کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: حدیث بلاشک صحیح ہے، لیکن اس کی ''رُوِیَ'' سے ابتداء کرنے سے یہ پتہ لگتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس پر تمام محدثین کا اتفاق ہے، تو ''وَرَدَ'' یا اس جیسے دوسرے الفاظ جس سے حدیث کے ثبوت کا پتہ لگے کہا جانا لازم اور ضروری ہے، دیکھئے قاعدہ نمبر ۱۳۔

مؤلف کا نمبر ۱۱ کے تحت یہ کہنا کہ: ''سبیلین پر جونجاستیں لگی ہوئی ہیں انکا ازالہ پتھر سے......

یا پانی سے یا ان دونوں سے ایک ساتھ کرنا لازمی ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: پانی اور پتھر کا استنجاء میں جمع کرنا آپ ﷺ سے صحیح ثابت نہیں ہے، اس لئے مجھے خدشہ ہے کہ جمع کرنے والی بات کہیں دین میں غلو سے متعلق نہ ہو، کیونکہ آپ ﷺ کا طریقہ ان دونوں میں سے صرف ایک پر اکتفا کرنا تھا، اور بہترین طریقہ نبی ﷺ کا طریقہ ہے، اور بدترین امور نئے امور ہیں۔

رہا پانی اور پتھر کے مابین اہل قباء کی جمع کرنے والی حدیث اور باری تعالیٰ کا اس سلسلے میں اس قول کا نزول کہ ''فیه رجال یحبون ان یتطهروا'' اس میں وہ لوگ ہیں جو خوب خوب پاکی حاصل کرنا پسند کرتے ہیں، ضعیف الاسناد اور ناقابل حجت ہے، اسے حافظ ابن حجر اور نووی وغیرہما نے ضعیف کہا ہے اور اصل حدیث میں ابو داؤد وغیرہ کے یہاں ابو ہریرہ سے بلا پتھر کے منقول ہے، اسی لئے ابوداؤد نے اسے ''باب الاستنجاء بالماء'' میں بیان کیا ہے، اس کے بہت سے شواہد بھی ہیں، لیکن کسی میں بھی پتھر کا ذکر نہیں ہے، میں نے اسے ''صحیح سنن ابی داؤد'' نمبر ۳۴ میں بیان کیا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۱۴ کے تحت یہ کہنا کہ: الحکم بن سفیان یا سفیان بن الحکم کی حدیث میں ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ جب پیشاب کرتے تو وضو کرتے اور چھینٹا مارتے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کا متن صحیح نہیں ہے، کیونکہ تقریباً دس وجوہ کی بنیاد پر اس میں بہت اضطراب ہے، جس کی تلخیص حافظ نے ''التهذیب'' میں کی ہے، اور الحکم بن سفیان کی صحبت کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے، لیکن حدیث کے کچھ شواہد ہیں جنھیں میں نے ''صحیح ابی داؤد'' نمبر ۱۵۸ میں بیان کیا ہے، انھیں میں سے ایک ابن عباس کی یہ

حدیث ہے، کہ نبی ﷺ نے ایک بار وضو کیا اور اپنی شرمگاہ پر چھینٹا مارا، اسے دارمی اور بیہقی نے روایت کیا ہے، اس کی سند شیخین کی شرط پر صحیح ہے، لہذا اگر مؤلف اس حدیث کو اس کی صحت کی وجہ سے اس پر ترجیح دیتے یا کم از کم اس کی طرف اشارہ کر دیتے تو بہتر ہوتا۔

مؤلف کا نمبر ۱۵ کے تحت یہ کہنا کہ کہ: کئی ضعیف طریقوں سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ''الحمد للّٰه اذهب عنی الاذی و عافانی'' اور ''الحمد لله الذی اذاقنی لذته و أبقی فیَّ قوته و اذهب عنی اذاه'' کہتے تھے۔''

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف کا یہ کہنا کہ کہ ''ضعیف طریقوں سے ہے'' ان دونوں حدیثوں کی حالت کی دقیق تعبیر نہیں ہے، کیونکہ پہلی حدیث ابوذر اور انس سے ہے ان دونوں کی تخریج ''الارواء'' نمبر ۵۳ میں دو ضعیف سندوں کے ساتھ ہے، اور دوسری حدیث ابن عمر کی ہے جس کی تخریج ''الضعیفه'' نمبر ۴۱۸۷ میں ہے۔

میں نے ''الاحادیث الضعیفة '' کی حدیث نمبر ۵۶۵۸ میں اس سلسلے میں مفصل گفتگو کی ہے، اور بیان کیا ہے کہ ابوذر کی حدیث کی اسناد میں جہالت، اضطراب اور متن میں اختلاف ہے۔

لیکن مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''ضعیف طریقوں سے مروی ہے'' اس سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں حدیثوں کے ایک سے زیادہ طریق ہیں، جن سے قاری کو یہ خیال آ سکتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ حدیث کثرت طرق سے قوی ہو جاتی ہے تو اس سے وہم ہوتا ہے مؤلف نے اپنے مذکورہ قول: ''ضعیف طریقوں سے مروی ہے'' سے یہی مراد لیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ سابقہ بیان کی روشنی میں ان کا ایسا کوئی قصد وارادہ نہ ہو۔

فطرت کی سنتیں

تعلیق میں مؤلف کا یہ قول کہ: ''عورت کے ختنے کے امر کے سلسلے میں حدیثیں ضعیف ہیں اور اس میں کچھ بھی صحیح نہیں ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے، کیونکہ مدینہ کی بعض ختنہ کرنے والیوں سے آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ: ''چھوٹا کر دو اور جڑ سے مت کاٹو، کیونکہ اس سے چہرے پر ترو تازگی ہوتی ہے اور وہ شوہر کیلئے لذت کو دوبالا کر دیتی ہے'' اسے ابوداؤد، بزار، طبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے، اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے اس کے کئی شواہد اور طرق بھی ہیں جن کی تخریج میں نے۔ ''الصحیحة'' ۳۵۸/۲ میں کر دی ہے، جسے آپ دوسرے کسی مقام پر نہیں پائیں گے، میں نے اس میں یہ بیان کیا ہے کہ عورتوں کا ختنہ سلف کے یہاں، برخلاف ایسے لوگوں کے جن کے پاس آثار کا علم نہیں ہے، معروف و مشہور تھا، اور اس مشہور حدیث سے ان سب کی مزید تاکید ہو جاتی ہے کہ: ''اذا التقیٰ الختانان فقد وجب الغسل'' یعنی دونوں ختنے مل جائیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے، اس کی تخریج ''الارواء'' نمبر ۸۰ میں ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ: ''اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کا ختنہ کیا جاتا تھا'' دیکھئے ابن القیم کی کتاب ''تحفة المودود فی احکام المولود'' صفحہ ۶۴۔

پھر مؤلف نے ختنہ کے بارے میں یہ کہا کہ: ''اس کے لئے کوئی متعینہ وقت وارد نہیں ہے، اور نہ ہی ایسی کوئی نص ہے، جس سے اس کے وجوب کا علم ہو۔''

میں کہتا ہوں کہ: وقت کے تعین کے سلسلے میں دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں:

۱- حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حسن اور حسین کا عقیقہ اور ختنہ ساتویں دن کیا'' اسے طبرانی نے ''المعجم الصغیر'' صفحہ ۱۸۵ میں ایسی سند کے ساتھ روایت کیا ہے جس کے رجال ثقہ ہیں، لیکن اس سند میں محمد بن ابی السری العسقلانی ہے جس کے حفظ کے تئیں کلام ہے، اور الولید بن مسلم تدلیس تسویہ(۱) کیا کرتا ہے اور اس نے اسے عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔

حدیث کو حافظ نے ''الفتح'' ۲۸۲/۱۰'' میں ابو الشیخ اور بیہقی کی جانب منسوب کیا ہے اور حافظ نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ان دونوں کے یہاں اس حدیث کا کوئی دوسرا طریق بھی ہو۔

۲- ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ بچے میں سات چیزیں ساتویں

---

(۱) یہ تدلیس کی سب سے بدترین قسم ہے۔ اس کی شکل یہ ہے کہ مدلس ایک حدیث کو روایت کرتا ہے جس کو اس نے شیخ ثقہ سے سنا ہے اور اس شیخ ثقہ نے اس کو ضعیف شیخ سے سنا ہے اور وہ ضعیف شیخ اس کو شیخ ثقہ سے روایت کرتا ہے تو مدلس جس نے حدیث کو پہلے شیخ سے سنا ہے وہ اس حدیث کی سند سے اپنے شیخ کے ضعیف شیخ کو ساقط کر دیتا ہے اور اس ضعیف شیخ کے شیخ ثقہ کی اسے روایت قرار دیتا ہے اور وہ ثقہ دوسرے ثقہ سے روایت کرتا ہے محتمل الفاظ کے ذریعہ۔ جیسے کہ عنعنہ وغیرہ ہے۔ تو اس طور پر پوری سند ثقہ ہو جاتی ہے اور وہ اپنے اور اپنے شیخ کے درمیان اتصال کی صراحت کرتا ہے کیونکہ اس نے اس سے اس کو سن رکھا ہے تو اس وقت سند میں اسکی عدم قبولیت کے مقتضیات اہل نقد اور علتوں کے ماہرین کے علاوہ کسی پر ظاہر نہیں ہوتے۔ اسی طرح ''شرح علوم الحدیث للعراقی'' (ص ۷۸) میں ہے۔
اور کبھی کبھار مدلس، شیخ الشیخ کو ساقط کر دیتا ہے اس کے ضعف کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی کم عمری کی وجہ سے اور وہ ایسا اس لئے کرتا ہے تا کہ اپنے زعم کے مطابق حدیث کو حسن ثابت کر دے۔

دن سنت ہیں، اس دن ان کا نام رکھا جائے گا اور اس کا ختنہ کیا جائے گا......الحدیث، اسے طبرانی نے ''الاوسط'' ۱/۵۶۲/۳۳۴، میں روایت کیا ہے اور الھیثمی نے ''المجمع'' ۴/۵۹ میں کہا ہے کہ: ''اس کے رجال ثقہ ہیں'' اور حافظ نے ''الفتح'' ۹/۴۸۳ میں کہا ہے کہ: ''طبرانی نے ''الاوسط'' میں اسے روایت کیا ہے، لیکن اس کی سند میں ضعف ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہی درست ہے کیونکہ اس کی سند میں رواد بن الجراح ہے، اور اس میں ضعف پایا جاتا ہے، جیسا کہ ذہبی کی ''الکاشف'' میں ہے، لیکن دونوں حدیثوں میں سے ہر ایک دوسرے کو قوی کر دیتی ہے، کیونکہ ان دونوں کے روایت کرنے والے الگ الگ ہیں، اور ان دونوں میں کوئی متہم نہیں ہے، اور شافعیہ نے اسی کو اپنایا ہے، لہذا پیدائش کے ساتویں دن ختنہ کرنے کو ان لوگوں نے مستحب مانا ہے، جیسا کہ ''المجموع'' ۱/۳۰۷ وغیرہ میں ہے۔

اور ختنہ کی آخری حد تو وہ بلوغت کے پہلے ہے، علامہ ابن القیم نے کہا ہے کہ: ''ولی کیلئے بچے کا ختنہ بلوغت کے بعد تک ترک کرنا جائز نہیں ہے'' دیکھئے ''تحفة المودود فی احکام المولود'' صفحہ ۶۰-۶۱۔

رہا ختنہ کا حکم تو ہمارے نزدیک راجح یہ ہے کہ وہ واجب ہے، اور یہی جمہور علماء کا جیسے کہ امام مالک، شافعی اور احمد علیہم الرحمہ کا بھی مذہب ہے، اور ابن القیم رحمہ اللہ نے اسے ہی اختیار کیا ہے، اور اس کو مدلل بنانے کیلئے انھوں نے پندرہ وجہیں بیان کی ہیں، جو گر چہ اپنے مفردات کے ناحیہ سے لائق دلیل نہیں ہیں، لیکن اپنے پورے مجموع کی بدولت وہ قابل استدلال ہو جاتی ہیں ان سب کو یہاں بیان کرنے کی گنجائش نہیں

ہے، لہذا میں ان پندرہ وجھوں میں سے صرف دو پر اکتفاء کرتا ہوں:

۱- فرمان باری تعالیٰ ہے کہ: ''ثم اوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا'' یعنی ہم نے آپ کو یہ وحی کی ہے کہ آپ ٹھیک ٹھیک ملت ابراہیمی کی پیروی کریں، اور ختنہ آپ کی ملت میں سے ہے، جیسا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں جس کا ذکر کتاب میں کیا جا چکا ہے، موجود ہے اور یہ وجہ سب سے بڑھیاں اور لائق حجت ہے، جیسا کہ بیہقی نے کہا ہے اور حافظ نے اسے ۲۸۱/۱۰ میں نقل کیا ہے۔

۲- ختنہ ان واضح شعائر میں سے ایک ہے، جس کے ذریعہ مسلمان اور عیسائی میں تفریق وتمیز کی جاتی ہے، حتیٰ کہ مسلمان حشفہ کے اوپری حصہ کو زائد ہی شمار کرتے ہیں، بقیہ وجوہات کو جاننے کی خواہش جن کو ہو انھیں کتاب ''التحفة'' صفحہ ۵۳-۶۰ کا مطالعہ و مراجعہ کرنا چاہئے۔

اس کے بعد مؤلف نے نمبر ۷ کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ: ''عطا بن یسار کی حدیث میں ہے کہ انھوں نے کہا کہ: ''ایک آدمی جس کے سر اور داڑھی کے بال پراگندہ تھے نبی ﷺ کے پاس آیا تو نبی ﷺ نے اسے اشارہ کیا، جس سے لگا کہ آپ ﷺ اسے سر اور داڑھی کے بال کو درست کرنے کا حکم دے رہے ہیں،......'' اسے مالک نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: عطاء معروف تابعی ہیں لہذا حدیث مرسل ضعیف ہے، اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث دوسرے الفاظ میں جو اس سے اکمل ہے موصولا وارد ہوئی ہے، لیکن اس میں داڑھی کا ذکر نہیں ہے'' اسے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے، اس کی تخریج ''الصحيحة'' ۴۹۳ میں موجود ہے، پھر مؤلف نے یہ کہا کہ: ''ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے

مروی ہے کہ ان کے بال لمبے اور گھنے تھے تو انھوں نے نبی ﷺ سے اس بارے میں سوال کیا لہذا آپ ﷺ نے انھیں بالوں کو سنوارنے اور ہر روز کنگھا کرنے کا حکم دیا'' اسے نسائی نے روایت کیا ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو ''المؤطا'' میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے کہ میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! میرے بال کافی لمبے ہیں کیا میں کنگھا کروں تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں اور اچھی طرح کرو، لہذا ابو قتادہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان کے بعد بسا اوقات دن میں دو بار تیل لگاتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے انقطاع اسناد اور متن کے اضطراب کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، رہا انقطاع لہذا نسائی نے اسے اپنی ''سنن'' ۲۹۲/۲ میں عمر بن علی بن مقدم قال :حدثنا یحییٰ بن سعید عن محمد بن المنکدر عن ابی قتادہ ...... کے طریق سے روایت کیا ہے، یہ اسناد بظاہر صحیح ہے، کیونکہ اس کے رواۃ ثقہ ہیں اور شیخین کے رجال میں سے ہیں لیکن اس اسناد کے اندر ایک علت قادحہ ہے، اور وہ ابن مقدم ہے، جو اپنے ثقہ ہونے کے باوجود عجیب وغریب انداز میں تدلیس کیا کرتا ہے، جسے ابن سعد نے بایں قول بیان کیا ہے کہ: ''وہ ثقہ ہے اور بہت تدلیس کرتا ہے کہتا ہے کہ ''سمعت ''اور ''حدثنا'' اور پھر سکوت اختیار کر لیتا ہے، پھر کہتا ہے کہ ''ھشام بن عروۃ و الاعمش ......'' اسی لئے حافظ نے ''الفتح'' کے مقدمہ صفحہ ۴۳۱ میں یہ کہا ہے کہ: ''ائمہ جرح وتعدیل نے اس پر کثرت تدلیس کا عیب لگایا ہے، اور میں نے ''الصحیح '' میں اس کی صرف وہی روایت دیکھی ہے جس پر اس کی متابعت کی گئی ہے، انھوں نے ''التقریب'' میں اسے ثقہ نہیں قرار دیا ہے، اور صرف اس قول پر اکتفا کیا ہے کہ: ''وہ بہت تدلیس کیا کرتا تھا''، لہذا ایسے شخص سے حجت نہیں پکڑی جا سکتی ہے حتی کہ وہ تحدیث کی صراحت بھی کر دے تب بھی اس کی روایت قابل حجت نہیں ہوگی ،

ہاں اگر اس کی متابعت ہو تو ٹھیک ہے، پس جب کہ اس کی مخالفت موجود ہو تو وہ کیونکر لائق حجت ہو سکتا ہے؟ امام مالک رحمہ اللہ نے اس کی روایت "عن یحییٰ بن سعید ان اباقتادہ الانصاری قال ......" کے بارے میں ۳/۶۲۴ میں کہا ہے کہ اس نے یحییٰ اور ابوقتادہ کے درمیان محمد بن المنکدر کو ساقط کر دیا لہذا حدیث منقطع ہوگی، کیونکہ یحییٰ بن سعید ہی ابن قیس الانصاری المدنی ہیں انھیں ابوقتادہ کا زمانہ نہیں ملا ہے، اسی لئے سیوطی نے "تنویر الحوالك" میں کہا ہے کہ: "وہ منقطع ہے اسے بزار نے عمر بن علی المقدی عن یحییٰ بن سعید عن محمد بن المنکدر عن جابر کے طریق سے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ روایت نسائی کی روایت کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ قتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور یہ جابر رضی اللہ عنہ سے، لہذا یہ اس کی اسناد کے تئیں ایک دوسرا اختلاف ہے، مجھے ابوقتادہ اور جابر رضی اللہ عنہم دونوں سے مروی ایک دوسرا طریق بھی ملا ہے، رہا ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی طریق لہذا طبرانی رحمہ اللہ نے "الاوسط" نمبر ۴۰۹۰ میں کہا ہے کہ: "حدثنا علی بن سعید الرازی قال: ثنا سلیمان بن عمر بن خالد الرقی قال: ثنا یحیٰ بن سعید الاموی عن ابن جریج عن عطاء عن ابی قتادہ عن النبی ﷺ قال: من اتخذ شعرا فلیحسن الیه، او لیحلقه" یعنی نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو بھی بال رکھے لہذا اس کے ساتھ بہتر برتاؤ کرے، یا اسے مونڈا لے، اور ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ایک دن کے ناغے ساتھ اپنے بال میں کنگھا کیا کرتے تھے، اور طبرانی نے کہا ہے کہ: "اسے ابن جریج سے یحییٰ بن سعید الاموی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: وہ اور ان کے اوپر کے رواۃ ثقہ ہیں اور شیخین کے رجال ہیں، اور محل نظر وہ

لوگ ہیں جو ان سے نیچے ہیں، الھیثمی نے "المجمع" ۱۶۴/۵ میں کہا ہے کہ: "اسے طبرانی نے "الاوسط" میں اپنے شیخ علی بن سعید الرازی سے روایت کیا ہے، دارقطنی نے کہا ہے کہ: "وہ قوی نہیں ہے اور اس کے بقیہ رجال "الصحیح" کے رجال ہیں، انھوں نے یہ بھی کہا کہ: "سلیمان بن عمر اور اس کے باپ بھی "الصحیح" کے رجال نہیں ہیں، بلکہ "سنن اربعہ" کے بھی رجال نہیں ہیں۔ پہلے کا ترجمہ "الجرح و التعدیل" ۲/۱/۱۳۱ میں ہے جسے ابو حاتم نے تحریر کیا ہے، اور ثقات ابن حبان ۲۸۰/۸ میں بھی ان کا ترجمہ ہے، انھوں نے کہا کہ: "ہمارے شیخ الخضر بن احمد بن قیدھوز نے حران وغیرہ میں ان کے بارے میں بتلایا کہ ان کا دوسوانچاس میں انتقال ہوا ہے۔

رہے ان کے والد عمر بن خالد الرقی تو میں نے ان کا ترجمہ سوائے ابن حبان کے ہاں اور کہیں نہیں دیکھا، اور وہ بھی اتنا مختصر کہ جس کے ذکر سے کوئی فائدہ نہیں ہے، انھوں نے ۴۴۴/۸ میں کہا کہ: "وہ موسیٰ بن اعین سے روایت کرتے ہیں، اور ان سے ان کے بیٹے سلیمان بن عمر بن خالد نے روایت کیا ہے" میں کہتا ہوں کہ ان کا شمار مجہولین کے زمرے میں ہے۔ واللہ اعلم

جابر رضی اللہ عنہ سے مروی دوسرے طریق کے متعلق گفتگو باقی رہ گئی ہے، حالانکہ حقیقت میں دوسرا طریق پہلے ہی طریق کی طرف جسے نسائی نے روایت کیا ہے، لوٹا آتا ہے طبرانی نے "الاوسط" ۱/۳۸۷/۶۷۵ میں کہا کہ: " حدثنا احمد قال: حدثنا منصور بن ابی مزاحم قال: حدثنا اسماعیل بن عباس عن یحییٰ بن سعید الانصاری عن محمد بن المنکدر عن جابر قال: کان لابی قتادة جمة فسأل النبی ﷺ فیها فقال: اکرمها و ادّھنها" یعنی جابر رضی اللہ سے مروی ہے کہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کے بڑے بڑے بال تھے، تو انھوں

نے نبی ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی عزت کرو اور اس میں تیل لگاؤ، اور طبرانی نے کہا کہ: ''اسے یحیٰ سے صرف اسماعیل نے روایت کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسماعیل ثقہ ہیں، لیکن وہ حجازیوں کی روایت میں ضعیف ہیں اور یہ روایت بھی حجازی ہے، لیکن جیسا کہ گذر چکا ہے کہ ابن مقدم نے ان کی متابعت کی ہے، مگر وہ بھی مدلس ہیں، پس ممکن ہے کہ اسماعیل سے روایت کرنے میں اس کی ملاقات رہی ہو، پھر اس کے بعد اس نے تدلیس کیا ہو، لہذا ایسے وقت میں اس متابعت کی کوئی قیمت نہ ہوگی، اور شاید اسی وجہ سے طبرانی نے بالجزم یہ بات کہی ہے، کہ یحیٰ سے صرف اسماعیل نے روایت کیا ہے، و اللہ اعلم.

رہا متن کا اضطراب لہذا وہ گذشتہ روایات سے ظاہر و باہر ہے، جن کی تلخیص درج ذیل نکات میں ممکن ہے:

۱- نسائی کی مرفوع روایت ہے کہ ہر دن کنگھا کرے۔

۲- مالک کی روایت ہے کہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ بسا اوقات دن میں دو مرتبہ تیل لگاتے۔

۳- عطاء کی روایت ہے کہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ایک دن کے ناغے کے ساتھ اپنے کو کنگھا کیا کرتے تھے۔

۴- اسماعیل کی مرفوع روایت ہے کہ بالوں کی عزت کرو، اور اس میں تیل لگاؤ، پس جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان روایات میں سخت اضطراب موجود ہے، اور ان کے درمیان سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو راجح قرار دیا جائے تطبیق دینا ناممکن ہے، اور ان تمام کی سندوں کے ضعف کی وجہ سے جیسا کہ آپ نے دیکھا ترجیح دینے کی بھی کوئی راہ نہ رہی

لہذا ان روایتوں کے باہر ترجیح دینے والے اسباب کو اب تلاش کیا جانا ہے، پس دو حدیثیں ہمیں باہر سے دستیاب ہوسکی ہیں:

۱- ہر روز بلا ناغہ کنگھا کرنے سے روکا ہے۔

۲- نبی ﷺ ہمیں ارفاہ یعنی ہر روز کنگھا کرنے سے منع کرتے تھے۔ان دونوں حدیثوں کی تخریج ''الصحیحة ''۵۰۱-۵۰۲ میں ہے۔

اس سے تو واضح ہوا کہ حدیث اول پہلی وجہ کو باطل اور تیسری وجہ کو راجح قرار دیتی ہے،اور دوسری وجہ پہلی وجہ کے بطلان اور تیسری وجہ کی ارجحیت کو ثابت کرتی ہے۔

خلاصہ: جن دو روایتوں کو مؤلف نے ابوقتادہ اور جابر رضی اللہ عنہما سے روایت کر کے ذکر کیا ہے، وہ دونوں سند اور متن کے لحاظ سے منکر ہیں، لہذا ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے،اور ان کے مواد و مشتملات کو اپنانا اور اختیار کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں روایتیں ان حدیثوں کے جو ابھی بیان ہوئی ہیں مخالف ہیں، رہا بال کی عزت کرنا لہذا وہ کئی حدیثوں سے ثابت ہے، جن میں سے بعض کی میں نے ''الصحیحة '' ۵۰۰-۵۰۱ میں تخریج کردی ہے،اور بالوں کی تکریم مقید ہے،ان دونوں حدیثوں سے جن کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے،جیسا کہ ظاہر ہے، و باللّٰہ التوفیق۔

مؤلف کا سفید بال کو مہندی سے تبدیل کرنے کے بارے میں یہ کہنا کہ:''میں کہتا ہوں کہ ایسی حدیثیں بھی وارد ہوئی ہیں جن سے خضاب کی کراہیت کا پتہ چلتا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ مؤلف کے اس دعوے پر میں نے کسی سلف کو نہیں پایا،اور نہ مجھے اس دعوے کی اصل کا علم ہی ہوسکا،ہوسکتا ہے ان کی مراد ان آثار سے ہو جو صحابہ کرام سے منقول ہیں اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے صحابہ کرام سے ''النیل ''۱۰۳/۱ جو نقل کیا ہے، وہ افضل میں

اختلاف ہے اور کراہت کا ذکر نہیں ہے، اور اگر فرض بھی کر لیا جائے کہ ان میں سے وہ کسی سے مروی ہو تب بھی اس میں دو سبب کی وجہ سے حجت نہیں ہے:

۱- صحابہ کرام کا اس پر اتفاق نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام میں شیخین رضی اللہ عنہما جیسے لوگوں نے خضاب لگایا ہے، اور یہ "صحیح مسلم" وغیرہ میں ہے، اور کچھ صحابہ نے خضاب نہیں استعمال کیا، تو ان کا خضاب کو ترک کرنا خضاب کی کراہت پر دال نہیں ہے، بلکہ خضاب نہ لگانے کے جواز پر دلیل ہے۔

۲- آپ ﷺ سے ثابت قول و فعل کے مخالف ہے، رہا قول: تو مصنف نے اس سلسلے میں دو حدیثیں بیان کی ہے، اور فعل: تو یہ "صحیح بخاری" وغیرہ میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کا کچھ خضاب شدہ بال نکالا، اور اس معنی میں دوسری حدیثیں بھی ہیں، ترمذی نے "الشمائل المحمدیة" میں ان پر "باب ماجاء فی خضاب رسول اللہ ﷺ" کا باب باندھا ہے، اگر آپ کی خواہش ہو تو میری کتاب "مختصر الشمائل" ۴۱/۳۷-۴۱ میں اس کا مراجعہ کر لیں۔

اور اگر مؤلف کا قصد اور ارادہ اس سے یہ ہے کہ یہ نبی ﷺ سے وارد ہے جیسا کہ ان کے بیان سے متبادر ہوتا ہے، تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کی مراد اس سے اگر مطلق وارد ہونے کی ہے خواہ وہ صحیح ہوں یا ضعیف تو مسلم ہے، اور اگر ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ آپ ﷺ سے صحیح وارد ہے جیسا کہ ان کی عبارت سے پتہ چلتا ہے تو یہ مردود ہے، کیونکہ اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ دو حدیثیں وارد ہیں، ان میں سے ایک ضعیف ہے اور دوسری کی کوئی اصل اور بنیاد ہی نہیں ہے۔

بہر حال پہلی حدیث تو وہ عبدالرحمٰن بن حرملہ سے مروی ہے، کہ ابن مسعود رضی

اللہ عنہ کہتے تھے کہ اللہ کے رسول ﷺ کو دس خصلتیں ناپسند تھیں: ۱- زردی اور سفید بال کو بدلنا......" الحدیث، اسے "ابو داؤد" نے ۱۹۷/۲ اور احمد نے نمبر ۳۶۰۵، ۳۷۷۴، ۴۱۷۹ میں روایت کیا ہے، اسی عبدالرحمٰن کے بارے میں ابن المدینی نے کہا ہے کہ: "ہم اسے ابن مسعود کے اصحاب میں سے نہیں جانتے ہیں" اور بخاری رحمہ اللہ نے کہا کہ: "اس کی حدیث صحیح نہیں ہوگی" یعنی "اسکی" ذہبی نے بخاری کی اس عبارت کے بعد اس کو بیان کیا ہے، پھر ذہبی نے کہا کہ: "یہ منکر ہے" لیکن پھر ذہبی سے چوک ہوگئی، چنانچہ "التلخیص" میں انھوں نے حاکم کی "المستدرك" میں حدیث کی تصحیح پر موافقت کردی! رہا ابن حبان کا عبدالرحمٰن کو ثقہ قرار دینا تو جیسا کہ میں نے "المقدمة" میں بیان کیا ہے وہ قابل اعتبار نہیں ہے، اسی لئے ان کی اس توثیق پر ذہبی نے "المیزان" اور حافظ نے "التقریب" میں التفات نہیں کیا ہے، اور بتلایا ہے کہ وہ لین الحدیث ہے، بنابریں احمد محمد شاکر کی اس حدیث کی تصحیح سے دھوکہ نہیں کھایا جاسکتا ہے، کیونکہ ان کی تصحیح کی بناء ابن حبان کے مذکورہ شخص کو ثقہ قرار دینے پر ہے، اور وہ ایسا کثرت سے کرتے ہیں اور ایسی حدیثوں کو صحیح کہہ دیتے ہیں جن کو ان سے پہلے کسی نے صحیح نہیں کہا ہے، میں نے ان سے حج کے بعد ۶۹ھ میں مدینہ میں جب وہ ایک ہوٹل میں ٹھہرے ہوئے تھے، اس مسئلہ پر مناقشہ کیا مگر افسوس کسی نتیجہ پر نہیں پہونچ سکا اللہ ہم پر اور ان پر رحم فرمائے۔

دوسری حدیث: عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده سے مروی ہے، اسے ان الفاظ کے ساتھ مرفوع بتلایا ہے: "من شاب شیبة فهی نور الا أن ینتفها أو یخضبها" اسی طرح بعض لوگوں نے اسے بیان کیا ہے، اور وہ "سنن ابی داؤد" اور "ترمذی" میں ہے، ترمذی نے اسے حسن کہا ہے، اور ابن ماجہ میں اسی وجہ سے ہے، لیکن "الا ان ینتفها او یخضبها" نہیں ہے، اور اسی طرح یہ "المسند" میں

بھی صفحہ۲ ۶۶۷، ۶۶۷۵، ۶۹۷۳، ۶۹۶۲، ۶۹۸۹، میں ہے۔

اور اس کی ایک روایت میں ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے سفید بال کے اکھیڑنے سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ نور ہے'' لہذا یہ اس بات پر دال ہے کہ حدیث میں خضاب کی کوئی اصل نہیں ہے، اور حافظ نے ''الفتح '' میں حدیث کو پہلے الفاظ کے ساتھ بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ: ''اسے ترمذی نے روایت کیا اور حسن کہا ہے، اور یہ کہا کہ میں نے اس حدیث کے کسی طریق میں مذکورہ استثناء کو نہیں دیکھا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس پر احمد کی روایت سے جس میں بال اکھیڑنے کا ذکر ہے استدراک کیا جا سکتا ہے، اور یہاں ایک تیسری حدیث بھی ہے جس کے مطلق الفاظ سے خضاب کے حکم کو لیا جا سکتا ہے، اور وہ ام سلیم سے مرفوعا مروی حدیث ہے کہ: '' من شاب شیبة فی الاسلام کانت له نورا مالم یغیره ''یعنی جس کے بال اسلام کی حالت میں سفید ہو گئے تو وہ جب تک اسے تبدیل نہیں کرتا ہے اس کے لئے نور ہوتے ہیں، اسے حاکم نے ''الکنی'' میں جیسا کہ ''الجامع الصغیر'' میں ہے، روایت کیا ہے، اور اس کے حسن ہونے پر (جیسا کہ مناوی نے اپنی شرح میں کہا ہے)، اشارہ کیا ہے، لیکن دل کو سیوطی کے اسے حسن قرار دینے پر اطمینان نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے تساہل میں معروف ہیں، پس مقدمہ: قاعدہ نمبر ۸ کا مراجعہ کریں۔

پھر مجھے حدیث کی سند پر واقفیت ہوئی، اور یہ حقیقت مجھ پر عیاں ہوگئی کہ میں ان کے اسے حسن قرار دینے پر اپنے اعتماد نہ کرنے کے سلسلے میں حق پر ہوں، چنانچہ میں نے ''الصحیحة'' میں ۱۲۴۴ نمبر حدیث کے تحت اس کی علت کا پردہ فاش کر دیا ہے، اور اس کے موضوع ہونے کا فیصلہ کر کے اسے ''ضعیف الجامع الصغیر''۵۶۵۱ میں

بیان کردیا ہے، یہ کتاب ضعیف اور موضوع حدیثوں کا ایک بے مثل دفتر ہے، واللّٰہ الموفق۔

خلاصہ کلام یہ کہ ان صحیح حدیثوں کا جو خضاب کے جواز اور اس کے استحباب پر مشتمل ہیں ضعیف حدیثوں سے معارضہ کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر ان ضعیف حدیثوں میں سے کوئی صحیح حدیث ثابت ہو جائے تو یقیناً حدیثوں کے درمیان تطبیق دینے والی شکلوں میں سے (اور وہ بہت سی ہیں) کسی شکل سے تطبیق و جمع کرنا واجب ہے، اس کی ایک شکل یہاں یہ ہے کہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی اور تیسری حدیث میں تغیر مذکور سے مراد بال اکھیڑنا ہے، اور اس کی ممانعت احمد کی دوسری حدیث کی روایت میں صراحت کے ساتھ ہے، یا اس تغیر مذکور سے مراد کالے سے خضاب لگانا ہے، تو یہ بھی ممنوع ہے، اسی طرح سے دونوں حدیثوں کی توضیح کی گئی ہے، خطابی کی ''المعالی'' مناوی کی ''الفیض'' میں دیکھئے، اور ابن القیم نے ''تهذیب السنن'' ۱۰۳/۶ میں کہا ہے کہ: ''درست یہ ہے کہ اس باب کی حدیثوں کے بارے میں کسی بھی شکل میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جس چیز سے یعنی سفید بالوں کو تبدیل کرنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع کیا ہے اس کے دو امر ہیں ایک بال کو اکھیڑنا دوم: کالے سے جیسا کہ گذر چکا ہے، خضاب لگانا ہے، اور جس کے بارے میں آپ ﷺ نے اجازت دی ہے وہ اس کا رنگنا اور کالے کو چھوڑ کر مہندی اور زردی سے بدلنا ہے، اور اسی پر صحابہ کرام رضوان اللّٰہ علیہم اجمعین نے عمل بھی کیا ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا کہ: رہا کالے سے خضاب لگانا تو علماء کی ایک جماعت نے اسے مکروہ کہا ہے اور یہ بلا شک درست ہے، امام احمد سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کالے سے خضاب لگانے کو مکروہ کہتے ہیں لہذا انھوں نے کہا ہاں۔

اور کالے سے خضاب لگانے کے بارے میں کچھ دوسرے لوگوں نے رخصت دی ہے، جن میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب بھی ہیں، اور یہی چیز حسن اور حسین سے بھی مروی ہے، لیکن ان حضرات سے اس کا ثبوت محل نظر ہے، لیکن اگر ثابت بھی ہو جائے تو اللہ کے رسول کی سنت کے ہوتے ہوئے خواہ وہ اس کی مخالفت کرنے والا کوئی ہو سنت کے بالمقابل قابل اتباع نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: خضاب کے استعمال پر آمادہ کرنے والی اور اکسانے والی گذشتہ حدیثوں کی وجہ سے سلف نے اس سنت پر کافی اہتمام کیا ہے، یہی وجہ ہے آپ مورخین کو دیکھیں گے کہ وہ تراجم کی کتابوں میں ان سلف کے تئیں یہ کہتے ہیں کہ: ''وہ خضاب لگاتے تھے'' اور ''وہ خضاب نہیں لگاتے تھے'' اس سنت پر ابھی تک بعض اسلامی ملکوں میں عمل ہوتا رہا ہے، اور خاص طور پر وہ ممالک جو مغربی تہذیب وتمدن اور اس کی بری عادتوں اور خصلتوں سے زیادہ متاثر نہیں ہیں۔

حق بات تو یہ ہے کہ یہ ثابت شدہ جاری سنت ہے، اور سلف اسی پر عامل رہے ہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اس پر عمل کرنے کے سلسلے میں ابھارنے اور اکسانے والی بہت سی حدیثیں بھی وارد ہوئی ہیں، لہذا مسلمانوں کیلئے یہ کسی طور پر جائز نہ ہوگا کہ اس کے برخلاف وہ رواج بنائیں اور بالخصوص جب کہ خضاب کی علت پر جماعت کی حدیث منصوص ہے کہ: ''ان الیھود و النصاریٰ لا یصبغون فخالفوھم'' یعنی یہود ونصاری خضاب نہیں لگاتے ہیں پس خضاب لگا کر تم ان کی مخالفت کرو، اس کی تخریج ''غایة المرام فی تخریج احادیث الحلال و الحرام'' ۱۰۴ میں ہے، اس لئے ہم یہ قطعی طور پر کہتے ہیں کہ مؤلف جس طرف گئے ہیں یعنی خضاب کو رسم ورواج اور عادات کے مطابق کرنا وہ ایک ایسی واضح غلطی ہے جس کے دھوکے میں پڑنا کسی

طور پر جائز نہیں ہے، و الله الموفق۔

میں سمجھتا ہوں کہ: مؤلف نے اپنے اس مذہب کے ذریعہ شرک کا ایسا دروازہ وا کر دیا ہے جس کا بند کرنا ناممکن ہے، الا یہ کہ احکام نبی ﷺ اور آپ کی تعبدی سنتوں کو تقدیر و اعتبار کا وہ مقام دیا جائے جس کی کہ وہ مستحق ہیں، کیونکہ وہ نبی ﷺ سے فعلی اور حکمی طور پر ثابت ہونے کے باوجود خضاب کو ترک کرنے کے جواز کے صرف اس لئے قائل ہیں کہ وہ آج کے مسلمانوں کی عادت کے خلاف ہے، پس مؤلف کے علاوہ ان لوگوں کو جس کے پاس سنت کا علم اور اس کی قدر جو مؤلف کے یہاں ہے نہیں ہے، کون سی چیز اس مسئلہ سے دوسرے مسئلہ تک اور اس سے پھر تیسرے مسئلہ تک تجاوز کرنے سے باز رکھ سکتی ہے، اور کونسی چیز اسے ان تمام کے ترک کرنے کو جائز ٹھہرا سکتی ہے جبکہ آپ ﷺ نے اسے کرنے کا حکم دیا ہے اور اکسایا ہے، کیونکہ یہ سب مسلمانوں کی عادات اور ان کے ذوق و مزاج کے خلاف ہے، اور وہ بھی کون سا مسلمان؟ بیسویں صدی کا مسلمان؟

ہم پہلے سے ہی بہت سے ایسے مسلمانوں سے جو ائمہ کے تعصب میں حدیث پر عمل کرنے سے اعراض کرتے ہیں شاکی تھے، اور بعض صوفیا سے بھی ہمیں شکوہ تھا کہ وہ اوامر شریعت کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ یہ اوامر شریعت ان کے زعم کے مطابق ان کے مزاج سے میل نہیں کھاتے، لیکن افسوس کہ آج ہمارے ساتھ بھی یہی مصیبت آ لگی، حالانکہ ہم نئے تعصب اور جدید صوفیت کے روبرو اسلامی غیرت اور سنت پر عمل کرنے کے دعویدار تھے، ہم اپنے مزاج اور اپنی عادتوں کو مقدم کرنے لگے ہیں اور اس کی خاطر نبی ﷺ کے طریقہ کار آپ کے احکام کے خلاف تعصب برتنے لگے ہیں، حالانکہ سلف میں کوئی بھی ایسا امام جس کے علم و ذوق پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، ایسا نہیں تھا، جس میں ہمارے لئے اس سلسلے میں نمونہ اور قدوہ پایا جائے۔

مجھے ایک کتاب ''الاسلام المصفی'' (۱) پڑھتے ہوئے چند دن

(۱) یہ محمد بن عبداللہ السمان کی کتاب ہے جو کہ فی الواقع ایک قیمتی کتاب کہلانے کی مستحق ہے اس میں صاحب کتاب نے بہت سے مسائل اور ایسے قواعد بیان کیا ہے جو دور حاضر کیلئے بڑی اہمیت کی حامل ہیں لیکن اللہ مؤلف کتاب کو معاف فرمائے کہ انھوں نے بعض مسائل میں حدودِ حق سے تجاوز کیا اور حق و درستگی سے کنارہ کش ہو گئے مثلاً داڑھی کے بڑھانے کا مسئلہ اور نبی کریم ﷺ کی اہل ذنوب و معاصی کیلئے شفاعت کا مسئلہ اور عیسیٰ کے نزول، دجال اور مہدی کے خروج کے انکار کا مسئلہ۔ مؤلف کتاب نے ان سارے مسائل کا انکار کیا اور یہ گمان کر بیٹھے کہ یہ گڑھی ہوئی گمراہیاں ہیں اور جو حدیثیں اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں احادیث احاد ہیں جو تواتر کی حدوں کو نہیں پہونچتی ہیں۔ ہم صاحب کتاب سے دو مختصری بات کہیں گے:

(۱) آپ کا یہ دعویٰ کہ جن حدیثوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ متواتر نہیں ہیں تو یہ آپ کی بات قابل قبول نہیں ہے اور نہ ہی ان لوگوں کی باتیں جو آپ کے پیشرو ہیں جیسے کہ شیخ شلتوت وغیرہ۔ کیونکہ یہ علم حدیث کے ماہرین کا فیصلہ نہیں ہے اور بالخصوص جب کہ آپ نے حافظ ابن کثیر، ابن حجر اور علامہ شوکانی وغیرہم جیسے ماہرین فن حدیث کی وہاں مخالفت کی ہے جہاں ان حضرات نے حدیث نزول کے متواتر ہونے کی صراحت کر دی ہے اور ان کی یہ صراحت خروج دجال کی حدیث کے متواتر ہونے پر بدرجہ اولیٰ مشتمل ہوگی کیونکہ اس کے طرق بہت زیادہ ہیں جیسا کہ اس علم سے اشتغال رکھنے والوں پر مخفی نہیں ہے۔

میں نے بعض موقعوں پہ حدیث نزول کے صحیح طرق کو فقط جمع کیا تھا تو وہ بیس طریق سے بھی متجاوز ہو گئیں جو انیس صحابی سے مروی ہیں تو کیا تواتر اس کے علاوہ کوئی اور شئی ہے!

(۲) آپ کی اور دوسروں کی یہ تقسیم (کسے باشد) کہ احادیث صحیحہ کی دو قسمیں ہیں ایک قسم کا قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا مسلمان پر واجب اور ضروری ہے اور یہ احکام کی احادیث ہیں اور ایک قسم جس کا قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا مسلمانوں پر ضروری نہیں ہے اور یہ عقائد اور امور غیبیہ سے متعلق حدیثیں ہیں۔

ہوئے جسے اسلام کے ایک غیور رائٹر نے لکھا ہے، جیسا کہ ان کی اس کتاب سے واضح ہوتا ہے، اور جو اسلام کی ویسے ہی بقاء کے حریص ہیں جیسے کہ اسلام آپ ﷺ کے عہد مبارک میں تھا، یہ غیور ڈاکٹر داڑھی کے چھوڑنے کے سلسلے میں جو مشرکین کی مخالفت ہے، صحیح حدیثوں کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے کہ: ''داڑھی چھوڑنے کا حکم استحباب کے قبیل سے ہے، اس کی حیثیت بالکل انھیں ظاہری شکلوں کی سی ہے جنھیں اسلام کوئی اہمیت نہیں دیتا ہے اور نہ اپنے پیروکاروں پر اسے فرض کرتا ہے، بلکہ انھیں ان کے ذوق ومزاج اور ان کے ماحول اور زمانوں کے متطلبات پر چھوڑ دیتا ہے۔

احکام اسلام کے اس غیور کو دیکھئے کہ اس نے داڑھی بڑھانے کے حکم کو اڑادینے کیلئے کیسی تمہید بنائی ہے کہ پہلے اس حکم کو ندب پر محمول کیا پھر اس نے یہ کہا ہے کہ اسلام نے اس مندوب حکم کو مسلمانوں کے ذوق اور ماحول پر چھوڑ دیا ہے، اگر ان کا ذوق چاہے تو اسے کریں، اسلئے نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے، بلکہ اس لئے کہ ان کے ذوق اور زمانے کے موافق ہے، اور اگر ان کا ذوق نہ چاہے تو نبی ﷺ کے حکم کی مخالفت

میں کہتا ہوں کہ: یہ تقسیم بدعی ہے اور اس کی کتاب اللہ اور سنت رسول میں کوئی جز اور بنیاد نہیں ہے اور نہ سلف صالح اس تقسیم سے واقف ہیں بلکہ عام دلیلیں جو حدیث پر عمل کو واجب قرار دینے والی ہیں وہ دونوں ہی قسموں پر وجوب عمل کی متقاضی ہیں اور ان دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے تو جو کوئی بھی تخصیص کا دعویٰ کرے تو اسے از راہ کرم اپنے دعوے کو بیان کرنا چاہئے اور ایسا کبھی نہیں ہوسکتا ہے۔

میں نے تقسیم مذکور کے بطلان کے بیان میں دو اہم رسالہ تالیف کیا ایک کا نام ''وجوب الاخذ بحدیث الاحاد'' اور دوسرے کا نام ''الحدیث حجة بنفسه فی العقائد و الاحکام''۔

کی پرواہ کئے بغیر اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ وہ مندوب ہے اسے چھوڑ دیں۔

اس لئے مجھے ڈر ہے کہ مؤلف کی رائے بھی اس سے کہیں قریب نہ ہو، اور اگر ایسا نہیں ہے تو انھوں نے کیوں اعفاء لحیہ کے حکم کو بیان نہیں کیا؟ جبکہ اس کے متعلق نصوص بکثرت ہیں، جیسا کہ اس کا بیان آگے آرہا ہے، جبکہ میں یہ بھی دیکھ رہا ہوں کہ انھوں نے ختنہ کے حکم کو بالکل جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، حالانکہ اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تردید کے ساتھ اس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے، ہاں آپ ﷺ کے قول: ''وفروا الحی'' پر انھوں نے یہ تعلیق چڑھائی ہے کہ:

''فقہاء نے اس حکم کو وجوب پر محمول کیا ہے، اور داڑھی منڈانے کو ناجائز قرار دیا ہے......'' جو ان کی ذاتی رائے کی تعبیر کے بارے میں صاف اور واضح نہیں ہے، اور خصوصیت سے جبکہ وہ جانتے ہے کہ اعفاء لحیہ کی مخالفت ختان کی مخالفت سے زیادہ بڑی اور ظاہر ہے، کیونکہ بہت سے خاص علماء اور شیوخ اس میں پڑ کر بلکہ اس کے ذریعہ زیب و زینت اور جمال حاصل کر کے آزمائے جا چکے ہیں، بلکہ بعض نے تو داڑھی منڈانے کے جواز کا فتویٰ دینے تک کی جرأت کی ہے، خصوصیت سے مصر میں، جس میں سید سابق اور استاذ سمان رہتے ہیں، پھر یہی ایک چیز اس کی اس کے مخالف حکم کو بیان کرنے پر آمادہ کرنے کیلئے کافی تھی، اسی لئے میں اس موقعہ کو اس کے بارے میں شریعت کا حکم بیان کرنے کیلئے غنیمت سمجھ رہا ہوں تا کہ اس سلسلے میں شریعت کا حکم بیان کردوں اور یہ بہتر سمجھتا ہوں کہ اس فقرہ کا رد کیا جائے، جسے میں نے کتاب ''الاسلا م المصفی'' سے نقل کیا ہے، کیونکہ اس فقرہ کا اس موضوع سے پائیدار اور گہرا تعلق ہے۔

پس میں کہتا ہوں کہ اولاً انھوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ داڑھی چھوڑ دینے کا حکم

ندب کیلئے ہے، یہ بات میں نے اس کے علاوہ بہت سے دوسروں سے بھی سنی ہے، لہذا اس دعوے کے ابطال سلسلے میں میں یہ کہتا ہوں کہ یہ "علم الاصول" کے مقررہ (قاعدے) کے خلاف ہے، کیونکہ آپ ﷺ کے اوامر میں اصل وجوب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم﴾ یعنی جو آپ ﷺ کے اوامر کی مخالفت کرتے ہیں انھیں اس سے ڈرنا چاہئے کہ انھیں کوئی فتنہ یا دردناک عذاب پہنچے۔

اس کے سوا اور بھی بہت سے دلائل ہیں جن کے ذکر کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے، لہذا بغیر کسی صحیح دلیل کے جو قابل حجت ہو اس اصل سے نکلنا جائز نہیں، اس غیور مؤلف نے اس مسئلے میں اس کی اصل سے نکلنے کے جواز کی کوئی دلیل نہیں پیش کی ہے، سوائے اس ادعاء کے، کہ اسلام ظاہری شکل وصورت کو کوئی اہمیت نہیں دیتا ہے، یہ بے دلیل دعویٰ ہونے کے ساتھ ہی بہت سی احادیث سے منقوض بھی ہے۔

ان کا ثانیاً یہ زعم کہ اسلام ظاہری شکل وصورت کو اہمیت نہیں دیتا، اور داڑھی بھی اسی قبیل سے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ بھی بالکل باطل زعم ہے، جس کے بارے میں کوئی بھی منصف جو نفس ونفسانیت کی پیروی سے خالی ہو آگے آنے والی احادیث پر واقف ہونے کے بعد جو سبھی صحیح ہیں شک نہیں کرسکتا ہے۔

۱- ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ: "لعن رسول الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال" رسول اللہ ﷺ ان مردوں کو جو عورتوں کی مشابہت کرتے ہیں اور ان عورتوں کو جو مردوں کی مشابہت

کرتے ہیں ملعون قرار دیا ہے۔

۳- اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت ہے کہ: ''لعن رسول اللّٰه ﷺ الواشمات و المستوشمات و النامصات والمتنمصات للحسن، المغيرات خلق اللّٰه۔

رسول اللہ ﷺ نے جن کیلئے گودنا گودنے اور گودوانے والیوں اور بھنوؤں کے بال اکھاڑنے اور اکھڑوانے والیوں کو اور حسن وزیبائش کیلئے دانتوں کے درمیان فاصلہ کرنے والیوں اور جو اللہ کی تخلیق بدلنے والیاں ہیں، ملعون قرار دیا ہے۔

۴- اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، کہا کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے مجھ پر دو عصفر گھاس سے رنگے ہوئے کپڑے دیکھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ان هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها'' یہ کافروں کے کپڑے ہیں انھیں نہ پہنو۔

ان احادیث کو شیخین نے اپنی ''صحیحین'' میں تخریج کیا ہے، لیکن آخری حدیث میں مسلم متفرد ہیں، ان سب کی تخریج ''آداب الزفاف'' اور ''حجاب المرأة المسلمة'' میں ہے اور بھی اس باب میں بہت سی احادیث ہیں، اور یہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب ''اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة اصحاب الجحيم'' کا موضوع ہے اسے دیکھنا چاہئے۔

یہ وہ کھلی اور صریح نصوص ہیں جو بتلاتی ہیں کہ اسلام نے ظاہری شکل صورت کو اتنی زبردست اہمیت دی ہے کہ اس کے مخالف کو ملعون قرار دے ڈالا ہے، پھر یہ کہنا ان سب کے ہوتے ہوئے کیونکر درست ہوسکتا ہے کہ اسلام ظاہر کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتا ہے۔

اور اگر مؤلف کو ان احادیث کا علم نہیں ہے تو یہ انتہائی تعجب خیز بات ہے کہ وہ اس مسئلے کو لکھنے کی جرأت کر رہے ہیں جس کے پیچھے بہت سی فروعیات ہیں اور اسلام کے بنیادی مصادر میں سے کسی ایک مصدر کا بھی مراجعہ نہیں کرتے۔ اور اگر ان سے باخبر ہیں تو مجھے اندیشہ ہے کہ ان کے متعلق ان کا جواب یہ ہو کہ یہ ذوق کے موافق نہیں ہیں یا یہ کہ منطق سے ثابت نہیں ہے۔ جیسا کہ انھوں نے عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے مسئلے (ص ۷۵) میں کہا ہے تو ایسے میں اللہ سے شکوہ کرنے کے علاوہ اسکا کوئی جواب نہیں ہے۔

وہ نصوص جو اوپر گذر چکی ہیں ان سے وہ مسلمان جس کی طرف فطرت فاسد نہیں ہوئی ہے، داڑھی چھوڑ دینے اور اس کے منڈانے کے عدم جواز پر بہت سے قطعی دلائل حاصل کر سکتا ہے۔

نمبر۱- شارع نے اسے چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے، اور امر (حکم) میں اصل وجوب ہے، لہذا مدعا ثابت ہے۔

نمبر۲- مرد کیلئے عورتوں کی مشابہت کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور داڑھی منڈانے میں عورتوں کی مشابہت ہے جو ان کی نسوانیت کا سب سے نمایاں مظہر ہے، لہذا اسے چھوڑ دینے کا وجوب اور منڈانے کی حرمت ثابت ہے۔

نمبر۳- نامصہ کو ملعون قرار دیا ہے، یعنی اس عورت کو جو حسن و جمال کے ارادے سے بھنوؤں کے بال اکھاڑتی ہے اور اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ اللہ کی تخلیق کو بدلنا ہے، اور جو داڑھی منڈاتا ہے وہ بھی حسن کیلئے یہی کام کرتا ہے، اور وہ بھی اس سلسلے میں اللہ کی خلقت کو بدلتا ہے، لہذا وہ بھی پورے طور پر نامصہ کے حکم میں ہے اور فرق صرف لفظ کا ہے، میں نہیں سمجھتا ہوں کہ اس زمانے میں روئے زمین پر کوئی ایسا ظاہری ہے جو ظاہر لفظ پر اڑ

جائے اور اس کے معنیٰ مقصود میں غور فکر نہ کرے اور خصوصیت سے جب کہ وہ ایسی علت کے ساتھ مقرون ہے جو ظاہر لفظ پر عدم جمود کا متقاضی ہو جیسا کہ نبی علیہ السلام کا یہ قول :"...... للحسن ، المغیرات لخلق اللّٰه" ہے۔

نمبر۴- یہاں ایک چوتھی دلیل یہ بھی ہے کہ داڑھی چھوڑ دینے کو فطرت میں قرار دیا گیا ہے، جیسے کہ ناخن کاٹنے اور زیر ناف مونڈنے وغیرہ کو بھی فطرت میں قرار دیا گیا ہے، اسے مسلم رحمہ اللہ نے اپنی" صحیح "میں روایت کیا ہے، اس میں اس غیور مؤلف کی اور ان لوگوں کی کھلی تردید ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ داڑھی ان عادات میں سے ہے جن کا حکم وقت اور زمانے کے بدل جانے سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے کہ فطرت ایسی چیز ہے جو شرعاً تبدیلی کو قبول نہیں کرتی ،خواہ رسومات و عادات کتنے ہی کیوں نہ بدل جائیں "فطرة اللّٰه التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق اللّٰه ذالك الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون(۱)"

اللہ کی فطرت ہے جس پر اس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی خلقت میں کوئی تبدیلی نہیں یہی سیدھا دین ہے، لیکن زیادہ تر لوگ اسے نہیں جانتے۔

اگر اس سلسلے میں بھی ہماری مخالفت کی جائے تو میں یہ بعید نہیں سمجھتا کہ ایک ایسا وقت آئے گا جب ایسے شیوخ اور کاتبین پائے جائیں گے جو اپنے فاسد ماحول سے متاثر ہوں گے، اور داڑھی چھوڑے اور موئے زیر ناف کو منڈوانے کے بجائے اسے چھوڑ دینے اور درندوں کے مانند ناخن بڑھانے کی عادت ان میں سرایت کر جائے گی اور میں یہ بھی بعید نہیں سمجھتا ہوں کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب انھیں شیوخ اور کاتبین میں سے کچھ لوگ ان خلاف فطرت امور کو اس دعوے سے جائز قرار دیں گے کہ جس زمانے میں وہ

رہتے ہیں اس زمانے کا مذاق یہی چاہتا ہے اور اسے حسن سمجھتا ہے، اور یہ سب شکل و صورت کے مظاہر ہیں، جنھیں اسلام کوئی اہمیت نہیں دیتا، بلکہ ان کے ذوق پر چھوڑ دیتا ہے، یہ یہی کہیں گے گر چہ اس کے پیچھے اسلامی تشخص برباد ہو جائے جو امت کی قوت کا مظہر ہے، اللہ ہی تجھے ہدایت دے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''بعض لوگ زرد رنگ سے خضاب لگاتے اور بعض مہندی اور کتم سے لگاتے اور بعض زعفران سے اور بعض صحابہ کالے خضاب لگاتے تھے۔''

تو میں کہتا ہوں کہ: اگر یہ صحابہ کرام سے ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس میں کوئی حجت نہیں ہوگی کیونکہ کہ یہ اس سنت کے برخلاف جو آپ ﷺ سے قولا وفعلا ثابت ہے، اللہ جل شانہٗ نے فرمایا: ﴿فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللّٰہ و الرسول......﴾ یعنی تمہارا باہم کسی چیز کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو تم اس کو اللہ اور اس کے رسول کی جانب لوٹا دو......''

کبار صحابہ جیسے ابو بکر رضی اللہ عنہما کا مہندی اور کتم سے خضاب لگانا ثابت ہے، جیسا کہ پیچھے اس کا بیان آ چکا ہے لہٰذا اسے اس کے سنت کے موافق ہونے کی وجہ سے اختیار کرنا واجب ہے نہ کہ صحابہ کرام کے افعال کو اختیار کرنا جنھوں نے ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مخالفت کی ہے جن کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے بالخصوص جب کہ ان میں سے بعض صحابہ کے سلسلے میں اس کا ثبوت بھی محل نظر ہے، جیسا کہ ابن القیم رحمہ اللہ سے منقول بیان پیچھے آ چکا ہے، اسی وجہ سے امام نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع'' ۱/۲۹۴ میں کہا ہے کہ: ''سر اور داڑھی کے بال میں کالے سے خضاب لگانے کی مذمت پر اتفاق ہے اور ہمارے اصحاب کی ظاہری عبارت سے یہ پتہ لگتا ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن صحیح بلکہ

درست یہ ہے کہ حرام ہے، اور اس کی حرمت کی صراحت کرنے والوں میں ''الحاوی'' کے مؤلف ہیں، امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ: ''اس کے تحریم کی دلیل جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے.....'' پھر مؤلف رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کتاب میں ان کے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ: ''وجنبوه السواد'' یعنی کالے سے خضاب لگانے سے پرہیز کرنا، لیکن مؤلف نے (اللہ ہماری اور ان کی لغزشوں کو معاف کرے) اس کی ایسی تاویل کر ڈالی جس سے اس کی دلالت باطل ہوگئی، اس کی تردید بھی باذنہ تعالیٰ عنقریب آئے گی۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''حافظ رحمہ اللہ نے ''الفتح'' میں ابن شہاب زہری سے اس روایت کو ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب چہرے پر تروتازگی تھی تو ہم کالے سے خضاب لگاتے تھے، لیکن جب چہرے پر جھریاں پڑ گئیں اور دانت جھڑ گئے تو ہم نے کالے سے خضاب لگانا ترک کر دیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسناد اگر زہری رحمہ اللہ تک ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس میں کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ یہ صرف مقطوع موقوف ہے، اگر وہ اسے مرفوع بھی قرار دیں تب بھی ناقابل حجت ہوگی، کیونکہ وہ مرسل ہوگی، پس مؤلف پر تعجب ہے کہ انھوں اس جیسی روایت کو کیسے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی دلالت کی تردید کیلئے (جو اس کے بعد انشاء اللہ روایت زہری رحمہ اللہ کی تردید کیلئے آئے گی) پناہ لیا۔

شیخ یوسف قرضاوی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الحلال و الحرام'' میں اس اثر کے ذکر کا مقصد ظاہر کر دیا تھا اور انھوں نے نبی ﷺ کے اس قول: ''و جنبوه السواد'' سے استشہاد کر کے بتلایا کہ یہ قول اس عمر رسیدہ بوڑھے کے ساتھ خاص ہے

جس کے سر اور داڑھی کے سارے بال سفید ہو گئے ہوں، جس کی تردید میں ''غایة المرام'' صفحہ ۸۳-۸۴ میں ذکر کر دی ہے لہذا جن کی خواہش ہو وہ اسکا مراجعہ کر لیں۔

مولف کا یہ کہنا کہ: '' رہی جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث جس میں انھوں نے کہا ہے کہ: ''ابو قحافہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کے والد کو فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کے پاس لایا گیا، کے ابو قحافہ کے سر کے بال بالکل سفید ہو چکے تھے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے کہا کہ: ''انھیں ان کی کسی عورت کے پاس لے جاؤ تا کہ وہ ان کے سر کے بال کو کسی چیز سے بدل دے اور ان کو کالے خضاب سے بچانا'' اسے بخاری اور ترمذی کے علاوہ جماعت نے روایت کیا ہے، یہ ایک ذاتی واقعہ ہے اور ذاتی واقعات کو عموم حاصل نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: میں نہیں سمجھتا کہ حدیث ان ذاتی واقعات سے متعلق ہے، جن کو عموم حاصل نہیں ہے، بلکہ شخص واحد کو حکم دے کر پوری امت کو حکم دینے سے متعلق ہے، یا نہیں؟ اور پہلا ہی حق ہے، جیسا کہ اس کا بیان ''مقدمہ'' قاعدہ نمبر ۱۵ میں گذر چکا ہے، اسی لئے علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''النیل'' ۱/۱۰۵ میں بعض لوگوں کے حدیث سے یہ مطلب نکالنے پر کہ یہ ہر ایک کیلئے نہیں ہے اپنے اس قول سے تعاقب کیا ہے کہ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شخص واحد پر حکم جماعت پر حکم نہیں ہے، حالانکہ اس میں اصول کے اندر معروف و مشہور اختلاف ہے، اور ایک دوسرے مقام پر انھوں نے وہی اختیار کیا ہے جسے ہم نے راجح قرار دیا ہے، چنانچہ میں نے وہاں ان کے اس کلام کو نقل کر دیا ہے، اسی لئے علماء اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرتے رہے ہیں کہ یہ ابو قحافہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، نووی رحمہ اللہ کا بیان اس بارے ابھی جلد ہی گذر چکا ہے، اور اسی جیسا حافظ رحمہ اللہ نے بھی ''الفتح'' ۶/۴۹۹ اور ۱۰/۳۵۴ میں بھی کہا ہے، لہذا جنھیں اسے دیکھنے کی رغبت ہو وہ اسے دیکھ لیں اور پچھلے بیان کی تائید ان حدیثوں سے بھی ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں:

۱- ان عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ’’آخری زمانے میں ایسے لوگ ہوں گے جو کالے سے خضاب لگائیں گے، وہ کبوتر کے پپوٹوں کے مانند ہوں گے، انھیں جنت کی خوشبو بھی نہ ملے گی‘‘ اسے ابوداؤد، نسائی، احمد اور طبرانی رحمہم اللہ نے ’’الکبیر‘‘ میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اور حافظ رحمہ اللہ نے ’’الفتح‘‘ میں کہا ہے کہ: ’’اسے ابن حبان رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے، اور اس کی اسناد قوی ہے، ہاں اس کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، اگر اس کے موقوف ہونے کو بالفرض ترجیح دے دی جائے تو پھر یہ سوال پید ہوتا ہے کہ اس جیسی حدیث کو رائے سے نہیں کہا جاسکتا، لہذا اس کا حکم مرفوع کا حکم ہوگا، اس لئے نووی رحمہ اللہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ کالے سے بال کو رنگنا مکروہ تحریمی ہے، حدیث کو ہیثمی نے ’’المجمع‘‘ ۵/۱۶۱ میں ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ: ’’وہ اپنے بالوں کو سیاہ کریں گے، اللہ ایسے لوگوں کو نظر رحمت سے نہ دیکھے گا‘‘ اور باقی پہلے کی طرح ہے، پھر انھوں نے یہ کہا کہ: ’’اسے طبرانی رحمہ اللہ نے ’’الاوسط‘‘ میں روایت کیا ہے، اور اس کی سند جید ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث سے اس کی ایک شاہد بھی ہے، جسے ابو الحسن الاخمیمی نے اپنی ’’حدیث‘‘ ۲/۱۱/۱ میں روایت کیا ہے۔

۲- ابو درداء سے مرفوعا مروی ہے کہ: جس نے کالے سے خضاب لگایا اللہ اس کے چہرے کو قیامت کے دن سیاہ کر دے گا، ہیثمی نے کہا کہ: ’’اسے طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور اس میں الوضین بن عطاء ہے، جسے احمد، ابن معین اور ابن حبان نے ثقہ کہا ہے، لیکن اس کے کمتر درجے کے محدثین نے انھیں ضعیف بتلایا ہے، اور اس کی سند کے بقیہ لوگ ثقہ ہیں، حافظ رحمہ اللہ نے طبرانی اور ابن ابو عاصم کی جانب اسے منسوب کرنے کے بعد ۱۰/۲۹۲ میں کہا ہے کہ: ’’اس کی سند لین ہے‘‘۔

انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہا ایک روز ہم نبی ﷺ کے پاس تھے تو ان پر یہود داخل ہوئے اور ان کی داڑھیاں سفید دیکھیں تو کہ کیا وجہ ہے کہ تم بدلتے نہیں ہو، کہا گیا کہ یہ مکروہ سمجھتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ''لیکن تم بدل دو اور سیاہ سے بچو''، ہیثمی نے کہا کہ: ''اسے طبرانی نے ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے اور اس میں ابن لہیعہ ہے اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں، اور یہ حسن حدیث ہے۔

۴- عبداللہ بن عمر سے مرفوعا مروی ہے کہ: ''زرد رنگ مومن کا خضاب ہے اور سرخ رنگ مسلم کا خضاب ہے اور کالا کافر کا خضاب ہے۔''

ہیثمی نے کہا کہ: ''اسے طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے لیکن اس کی سند میں ایسے لوگ ہیں جنھیں میں نہیں جانتا۔''

میں کہتا ہوں کہ: ان حدیثوں سے جو بھی واقف ہوگا، وہ کالے سے خضاب لگانے کی حرمت کے قطعی ہونے کے سلسلے میں کسی طرح کا کوئی تردد نہیں کرے گا، اور یہ علماء کی ایک جماعت کا قول بھی ہے، جیسا کہ ابن القیم رحمہ اللہ کا بیان پیچھے گذر چکا ہے اور انھوں نے یہ کہا ہے کہ: ''بلاشک یہی صحیح اور درست ہے۔''

رہی یہ حدیث کہ: ''سب سے بڑھیا خضاب جسے تم لگاتے ہو کالا ہے، اس سے تمہاری عورتوں کو تم میں رغبت پیدا ہوتی ہے، اور تمہارے دشمنوں کے دلوں میں اس سے تمہارا رعب جمتا ہے''، اسے ابن ماجہ رحمہ اللہ نے ۳۸۲/۲ میں روایت کیا ہے لیکن یہ ضعیف الاسناد ہے، اس میں دو راوی ضعیف ہیں، اس کا بیان ''الضعیفة'' نمبر ۲۹۷۲ میں موجود ہے۔

وضو سے متعلق

فضیلت وضو کے بارے میں مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: '' آدمی میں نیک خصلت ہوتی ہے، اللہ اس نیک خصلت کی وجہ سے اس کے سارے اعمال کو درست کر دیتا ہے، اور آدمی اپنی نماز کیلئے وضو کرتا ہے تو اللہ اس کے وضو کی وجہ سے اس کے سارے گناہوں کو ڈھانپ دیتا ہے اور اس کی نماز اس کے حق میں زائد ہی بچی رہتی ہے۔'' اسے ابو یعلی، البزار اور طبرانی رحمہم اللہ ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ''یہ منکر حدیث ہے، جیسا کہ ابن عدی اور ابن حبان رحمہما اللہ نے کہا ہے اور مؤلف نے اسے بیان کر کے دو غلطی کیا ہے:

۱- انھوں نے اس حدیث کی تخریج پوری خاموشی کے ساتھ کر دی ہے، جس سے قارئین کو اس کے ثبوت کا وہم ہوتا ہے۔

۲- یہ تخریج ان کی کتاب کی بقیہ تخریجات کی طرح نہیں ہے، کیونکہ انھوں نے اسے ''ترغیب المنذری'' ۱/۹۵ اور ''مجمع الهیثمی'' ۱/۲۲۵ سے نقل کیا ہے، اور ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ بشار بن الحکم کی روایت ہونے کی وجہ سے معلول ہے، اور اس پر سبھی کا اتفاق ہے کہ اگر وہ متفرد ہوں تو ان کی حدیث قابل حجت نہ ہوگی، کیونکہ وہ منکر الحدیث ہیں، جیسا کہ میں نے اسے ''الاحادیث الضعیفة'' نمبر ۲۹۹۹ میں بیان کر دیا ہے، اور میں نے وہاں یہ بھی بیان کیا ہے کہ حدیث کا دوسرا حصہ شواہد کی وجہ سے صحیح ہے، انھیں منکر حدیثوں میں سے ایک الصنابحی کی وہ حدیث ہے جو کتاب میں اس سے کچھ پہلے

آ چکی ہے، پس اگر مؤلف اسے بیان نہ کرتے تو بہتر ہوتا، ورنہ بصورت دیگران پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اس کی علت کو بیان کریں اور واضح کریں۔

پھر مؤلف نے فرائض وضو کے چھٹے فریضہ کے متعلق کہا ہے کہ: ''صحیح حدیث میں ہے کہ ''أبدأوا'' شروع کرو، اسی عضو سے شروع کرو جس سے اللہ نے شروع کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: حدیث ان الفاظ کے ساتھ شاذ اور غیر صحیح ہے، اور لفظ'' أبدأ'' خبر کے صیغے کے ساتھ محفوظ ہے، نہ صیغہ امر کے ساتھ اسی طرح مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے جیسا کہ میں نے ''ارواء الغلیل'' ۳۱۶/۴-۳۱۹/۱۴۲۰ میں اس کی تحقیق کی ہے، لہذا اس کا مراجعہ کرلیں۔

مؤلف کا چھٹے فریضہ کے متعلق یہ کہنا کہ: ''.......... آپ ﷺ سے صرف بالترتیب وضو کرنا ہی منقول ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اس میں علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی پیروی کی ہے، کیونکہ انھوں نے ''زاد المعاد'' میں اس کی صراحت کی ہے، اس پر میں نے ''التعلیقات الجیاد'' میں اس روایت پر (جسے احمد نے روایت کیا ہے) تعاقب کیا ہے، اور امام احمد کے طریق سے ابوداؤد نے المقدام بن معدی کرب سے روایت کیا ہے، مقدام بن معدی کرب کہتے ہیں کہ: ''اللہ کے رسول ﷺ کے وضو کا پانی لایا گیا، آپ ﷺ نے وضو کیا تو اپنی ہتھیلیوں کو تین بار پھر اپنے چہرے کو تین بار پھر اپنے ہاتھوں کو تین بار دھلا پھر تین بار ناک میں اور منھ میں پانی ڈال کر چھڑکا، اور اپنے کانوں کے ظاہری اور اندرونی حصوں کا مسح کیا پھر اپنے پیروں کو تین بار دھلا، اس کی سند صحیح ہے، اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا

کہ: ''اس کی اسناد صالح ہے'' اسے ''الضیاء'' نے ''المختارۃ'' میں تخریج کیا ہے، جو عدم وجوب ترتیب پر دال ہے، اور میں مزید یہاں کہتا ہوں کہ نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

وضو کی سنتوں سے متعلق

مصنف کا یہ کہنا کہ: وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا، تو اس سلسلے میں بہت سی ضعیف حدیثیں ہیں لیکن ان کے مجموعہ سے اسے ایسی قوت بہم مل جاتی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس سلسلے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث سب سے قوی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: '' لا صلوٰة لمن لا وضوء له و لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیه'' ، کہ اس کی نماز، نماز نہیں ہے جو بے وضو ہو اور اس کا وضو وضو نہیں ہے جس نے اس کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھا ہو۔

اس حدیث کے تین طرق ہیں اور ان کے بہت سارے شواہد ہیں جن کی طرف میں نے ''صحیح سنن ابی داؤد ۹۰ رنمبر میں اشارہ کر دیا ہے، پس جبکہ مؤلف کو حدیث کے قوی ہونے کا اعتراف ہے لہذا ان کے ذمہ یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہی کہیں جس پر اس حدیث کا ظاہر دال ہے، اور وہ بسم اللہ کے پڑھنے کا وجوب ہے، اور کوئی دلیل بھی ایسی نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ اس حدیث میں حکم صرف استحباب کیلئے ہے، لہذا وجوب ہی ثابت ہوگا، یہی اسحاق اور ظاہریہ کا مذہب ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت اسی کی ہے، اور اسے نواب صدیق حسن خاں اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور یہی انشاء اللہ

حق ہے،اس کے لئے ''السیل الجرار''(۱/۷۶-۷۷) کا مراجعہ کریں۔

مصنف کا نمبر۲ کے تحت یہ کہنا:...... لحدیث عامر بن ربیعه قال: رأیت رسول الله ﷺ مالا احصی یتسوك و هو صائم 'حضرت عامر بن ربیعہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو روزے کی حالت میں بے شمار مرتبہ مسواک کرتے دیکھا ہے، اس کو امام احمد وابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مصنف کا اس قول سے استدلال کرنا اور اس پر حکم لگانے سے خاموشی برتنا یہ وہم پیدا کر دیتا ہے کہ یہ حدیث ثابت شدہ ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کی سند کا دارو مدار عاصم بن عبد اللہ پر ہے، اور وہ ضعیف ہے جیسا کہ حافظ رحمہ اللہ نے ''التقریب'' میں کہا ہے،اور امام بخاریؒ نے اپنی'' صحیح'' میں حدیث کو ضعیف قرار دینے کی طرف (جہاں آپ نے یہ فرمایا) اشارہ کیا ہے کہ:''عامر بن ربیعہ سے نقل کر کے بیان کیا جاتا ہے ......'' اس بارے میں حافظ کا کلام ''التلخیص'' کے اندر متضاد ہے، چنانچہ ایک مقام پر انھوں نے اس کو حسن کہا ہے،اور دوسرے مقام پر ضعیف اور یہی مناسب بھی ہے، کیونکہ پہلی کتاب میں حدیث کے راوی کے ضعف پر انھیں پختہ یقین ہے، اور وہی حق ہے ان شاء اللہ، اس لئے میری خواہش تھی مؤلف اپنے مذہب:''روزہ دار کیلئے دن کے پہلے اور آخری حصے میں مسواک کے استحباب پر برأت اصلیہ سے استدلال کریں، اور جب وہ حدیث پیش کریں تو اس کے ضعف کو بھی بیان کر دیا کریں۔ مصنف کا یہ قول کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے، انھوں نے کہا کہ:'' ......لحدیث عائشه قالت ......'' نبی کریم مسواک کرتے تھے، پھر اس کے بعد مجھے دھلنے کیلئے دیدیتے تھے، چنانچہ میں بھی اسی سے مسواک کرنے لگتی تھی، اور جب مسواک کر لیتی تو اسے دھل کر آپ کو دیدیا کرتی تھی۔اس حدیث کو ابوداؤد اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اس حدیث سے ابوداؤد کی اور پھر المنذری کی پیروی میں (جو انھوں نے اپنی مختصر میں اختیار کر رکھا ہے) خاموشی اپنائی ہے، حالانکہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبید حضرت عائشہؓ کے رضاعی بھائی ہیں، جن کو ابن حبان کے علاوہ کسی نے بھی ثقہ نہیں کہا ہے، اور ان سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے، ''تقریب'' میں ہے کہ: وہ قابل قبول ہیں ...... لہذا حدیث کو حسن کہا جا سکتا ہے، امام نووی رحمہ اللہ نے انھیں حسن کہا ہے، اور حافظ نے انھیں قوی کہہ کر قابل حجت مانا ہے جیسا کہ میں نے اسے صحیح ابی داؤد، ۴۱ میں بیان کیا ہے۔ اللہ اعلم۔

مصنف کا یہ کہنا کہ: ''...... لحديث عائشة قالت قلت يا رسول الله ! الرجل يذهب فوه أليستاك ...... '' حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! جس آدمی کے منھ میں دانت نہ ہوں کیا وہ مسواک کرے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں میں نے کہا کہ وہ کیسے کریگا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے منھ میں انگلیوں کو داخل کر کے، اس حدیث کو طبرانی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ. مؤلف نے اس پر خاموشی اختیار کی ہے، اور اپنی خاموشی سے یہ وہم پیدا کر دیا ہے کہ یہ ثابت ہے حالانکہ ثابت نہیں ہے، ہیثمی نے ''المجمع'' ۲/۱۰۰ میں کہا ہے کہ طبرانی نے اسے ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے اس میں عیسی بن عبداللہ انصاری ہے جو ضعیف ہے۔

امام ذہبی نے ''میزان'' سے اس کے ترجمہ میں ایسی احادیث بیان کی ہیں جو مناکیر ہیں اور یہ حدیث بھی انھیں منکر حدیثوں میں سے ایک ہے۔

اور حافظ نے ''تلخیص'' ۱/۳۸۳ میں کہا ہے کہ: ''میں کہتا ہوں کہ عیسی کو

ابن حبان نے ضعیف کہا ہے، اور ابن عدی نے اس کی اس حدیث کو اس کے منا کر میں بیان کیا ہے

میں کہتا ہوں کہ: جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا تو یہ بھی آپ کو پتہ چل گیا ہوگا کہ مؤلف کا یہ کہنا کہ ''مسنون ہے'' بھی منکر ہے جیسا کہ واضح ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''سر کا مسح کرنا ایک سے زائد مرتبہ صحیح نہیں ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: کیوں نہیں صحیح ہے، حضرت عثمان سے صحیح حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سر کا تین مرتبہ مسح کیا' ابوداؤد نے اسے دو حسن سندوں سے روایت کیا ہے، اور اس کی ایک تیسری اسناد بھی حسن ہے، میں نے ''صحیح ابوداؤد'' ص۹۵-۹۸ میں ان سندوں پر کچھ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

اور حافظ نے ''الفتح'' میں کہا ہے کہ: ''ابوداؤد نے دو طریقے سے روایت کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ کو ابن خزیمہ وغیرہ نے عثمان کی حدیث سر کے تین مرتبہ مسح کرنے کو صحیح قرار دیا ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اور ''التلخیص'' میں مذکور ہے کہ ابن الجوزی ''کشف المشکل'' میں تکرار مسح راس کو صحیح کہنے ہی کیطرف مائل ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: یہی حق ہے اس لئے کہ ایک مرتبہ کی روایت گر چہ کثیر ہے پر تثلیث کے معارض نہیں ہے، کیونکہ بات سنت ہونے کی ہے، اور سنت کا طریقہ یہ ہے کہ کبھی کیا جائے اور کبھی چھوڑا جائے ''سبل السلام'' میں صنعانی نے اس کو اختیار کیا ہے، اگر آپ چاہیں تو اس کا مراجعہ کر سکتے ہیں۔

مؤلف کا نمبر ۱۰ کے تحت یہ کہنا کہ: ''نبی کریم ﷺ کے پاس ایک تہائی مد پانی لایا گیا، تو

میں چہرے کے دھلنے کا حکم دیا ہے اور کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈال کر جھاڑنے کا محل منجملہ چہرے میں ہے، اس پر ہر وضو میں نبی کریم ﷺ کی مداومت ثابت ہے، اور اس کو ان تمام لوگوں نے جنھوں نے آپ ﷺ کے وضو اور صفت وضو کو بیان کیا ہے روایت کیا ہے۔

لہذا اس سے یہ پتہ چلا کہ چہرے کے دھلنے کا جو حکم قرآن میں ہے وہ اور ناک میں پانی ڈال کر چھڑکنے کے ساتھ ہے نیز صحیح حدیثوں میں ناک میں پانی ڈال کر چھڑکنے کا حکم وارد ہے..... "اس کے بعد لقیط بن صبرہ کی حدیث کو بیان کیا ہے۔

اسی طرح نمبر ۶ کے تحت داڑھی کے خلال کے بارے میں جو کہا ہے، وہ درست ہے، اور مناسب یہ ہے کہ یہی بات انگلیوں کے خلال کے متعلق بھی کہی جائے، کیونکہ نبی کریم سے اس کا حکم ثابت ہے۔

اور میں حافظ کے کلام پر تعاقب کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ: "اس جملہ کو اس روایت کے علاوہ میں بھی روایت کیا گیا ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ۳۶۲/۲ میں لیث عن کعب عن ابی هريرة کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے، مگر اس میں لیث جو ابن ابی سلیم ہے وہ ضعیف ہے، اور اگر وہ متفرد ہو تو نا قابل حجت ہے، پس اگر ثقہ راوی کے مخالف ہو تو اس کی روایت چہ معنی دارد؟

مؤلف کا نمبر ۱۳ کے تحت یہ کہنا کہ: "عن ابی زرعة ان اباهريرة دعا بوضوء..... " ابو زرعہ سے مروی ہے کہ ابو ہریرہ نے وضو کیلئے پانی طلب کیا، اور وضو کیا اور اپنے ہاتھوں کو دھلا حتیٰ کہ کہنیوں سے آگے نکل گئے، پھر جب اپنے پیروں کو دھلا ...."

یہ طباعت کی غلطی ہے اور صحیح "السماقین" ہے، اسے امام احمد اور شیخین نے روایت کیا ہے، میرا خیال ہے کہ اس میں دو خامیاں ہیں:

نمبر١- اس حدیث کے الفاظ ٢/٢٣٢ میں امام احمد کے ہیں لہذا اسے بیان کردینا چاہئے اور اس کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

نمبر٢- امام مسلم نے اسے ابوزرعہ کی روایت سے نہیں تخریج کیا ہے، لہذا اس روایت کی نسبت ابوزرعہ کی طرف کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اسے ابو حازم عن ابی هریره کے طریق سے اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے، اور نعيم بن المجمر عن ابی هريرة کے طریق سے بھی، جو دونوں روایتوں سے زیادہ کامل اور اکمل ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: ''......ثم غسل يده اليمنیٰ......'' پھر ابو ہریرہ نے اپنا داہنا ہاتھ بازوں سمیت دھلا اور بایاں ہاتھ بھی ویسے ہی، پھر اپنے سر کا مسح کیا، پھر داہنا پیر پنڈلی سمیت دھلا، اور بایاں پیر بھی پنڈلی تک دھلا، پھر فرمایا کہ اسی طرح میں نے رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے دیکھا ہے، اور کہا کہ اللہ کے رسول نے فرمایا کہ کامل وضو کی وجہ سے بروز حشر تمہارے اعضاء وضو روشن نور کے مانند ہوں گے، لہذا جو بھی اپنے نور کو لمبا کر سکے کرے، ابوعوانہ نے اپنی ''صحیح'' (١/٢٤٣) میں اسی طرح روایت کیا ہے، لیکن آخری جملہ کے مرفوع ہونے کی صراحت نہیں کی ہے، واللہ اعلم۔

مؤلف کا ١٥ ر نمبر کے تحت دعا کے سلسلہ میں یہ کہنا کہ: وضو کے وقت دعا کے سلسلہ میں اللہ کے رسول ﷺ سے ابوموسیٰ اشعری کی حدیث کے علاوہ کچھ ثابت نہیں ہے، حضرت ابوموسیٰ نے کہا کہ میں اللہ کے رسول ﷺ کیلئے وضو کا پانی لے کر آیا آپ ﷺ نے وضو فرمایا تو اس وقت میں نے آپ کو یہ دعا کرتے سنا کہ، ''اللّٰهُمَّ اغفرلی ذنبی ووسع لی دَارِیْ وَ بارِكْ لِیْ فِیْ رِزْقِیْ'' اے اللہ! تو میرے گناہ بخش دے، میرے گھر میں وسعت فرما، اور میری روزی میں برکت دے، تو میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے آپ کو اس طرح دعا کرتے ہوئے سنا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا ان کلمات نے

کچھ باقی چھوڑا ہے؟ اسے نسائی اور ابن السنی نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں کئی چیزیں قابل گرفت ہیں:

۱- یہ حدیث اذکار وضو سے نہیں بلکہ اذکار نماز سے متعلق ہے، دلیل: مسند میں امام احمد کی روایت اور ''زوائد'' میں آپ کے بیٹے عبداللہ کی روایت ہے جو عبد الله بن محمد بن ابی شیبه ثنا معتمر بن سلیمان عن عباد بن عباد عن ابی مجلز عن ابی موسیٰ کے طریق سے مختصرا بایں الفاظ ''فتوضأ و صلی ثم قال: اللهم ......'' کہ آپ ﷺ نے وضو کیا اور نماز پڑھی اور پھر کہا کہ الٰہی ......، منقول ہے، اور حافظ نے اپنی ''امالی علی الاذکار'' نمبر۴ میں کہا ہے کہ:

''طبرانی نے اسے ''الکبیر'' میں مسدد، عارم، اور المقدمی کی روایت سے روایت کیا ہے، اور ان سب نے معتمر سے روایت کیا ہے، ان کی روایات میں آیا ہے کہ ''فتوضأ ثم صلی ثم قال......'' تو آپ ﷺ نے وضو کیا پھر نماز پڑھا اور پھر کہا......، یہ ابن السنی کے ترجمہ ''باب مایقوله بین ظهرا نی وضوء ہ '' کو اپنی اس تصریح کی وجہ سے کہ آپ ﷺ نے اسے بعد نماز کہا ہے، رد کر دیتی ہے، اور اس بات کے احتمال کو کہ وہ وضو اور نماز کے درمیان ہے ختم کر دیتی ہے۔

۲- انھوں نے مطلق طور پر اس کی اسناد نسائی کی طرف کی ہے، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ حدیث آپ کی سنن میں ہے، کیونکہ اطلاق کے وقت علم حدیث کے ساتھ اشتغال رکھنے والوں کے نزدیک یہی سمجھا جاتا ہے، حالانکہ امام نسائی نے اسے ''سنن'' میں روایت نہیں کیا ہے، بلکہ یہ ''عمل الیوم و اللیلة'' میں ہے جیسا کہ نووی رحمہ اللہ نے ''الاذکار'' ص/۴۸، میں اس کی صراحت کر دی ہے، پس مؤلف پر لازم تھا کہ اسے اسی

کے ساتھ درج کریں اور بالخصوص مؤلف نے اس فصل کی بیشتر چیزوں کو نووی رحمہ اللہ سے اخذ کر کے نقل کیا ہے گرچہ اس کی صراحت انھوں نے نہیں کی ہے۔

پھر میں نے امام نسائی کی ''عمل الیوم واللیلة ''۲۰۷/۸۰، میں دیکھا کہ انھوں نے اس کا وہی ترجمۃ الباب رکھا ہے، جو ابن السنی نے اپنی کتاب میں رکھا ہے،(۷)

اس طرح کے شک پیدا کرنے والے حوالے مؤلف سے بتکرار کثرت سے ہوئے ہیں، لیکن میں نے ان پر شاذ و نادر ہی کسی موقع پر تنبیہ کی ہے، کیونکہ اس میں کوئی خاطر خواہ فائدہ نہیں ہے۔

۳- مؤلف کا اس کی اسناد کو صحیح قرار دینے میں امام نووی رحمہ اللہ کا ساتھ دینا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ ابومجلز اور ابوموسیٰ کے درمیان انقطاع ہونے کی وجہ سے وہ ضعیف ہے، جیسا کہ اس کا ذکر آگے آئے گا، اس پر امام نووی رحمہ اللہ اور ان کے جو متبعین ہیں اس کی اسناد کی ظاہری حالت دیکھتے ہوئے متنبہ نہیں ہوئے کیونکہ وہ سب ثقات ہیں۔

حافظ ابن حجر نے ''الامالی ''میں کہا ہے کہ: ''رہا امام نووی رحمہ اللہ کا اسناد پر صحت کا حکم لگانا تو یہ محل نظر ہے، کیونکہ ابن المدائنی کے قول کے مطابق ابومجلز کی ملاقات نہ سمرہ بن جندب سے اور نہ ہی عمران بن حصین سے ہوئی ہے، اور یہ دونوں ابوموسیٰ کے بعد کے ہیں، لہذا ابومجلز کا ابوموسیٰ سے سماع محل نظر ہے، حالانکہ ابومجلز کا ان لوگوں سے ارسال جن سے ان کا لقاء ہے ملاحظہ کیا گیا ہے(۱)

(۱) میں نے اسے ''تحفۃ الابرار بنکت الاذکار للسیوطی'' سے نقل کیا ہے جو کہ ''المکتبۃ العبیدیۃ'' دمشق میں مخطوط نسخہ ہے۔

اور مجھے حدیث کی ایک اور علت ملی ہے اور وہ وقف ہے، اس کو ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' ۱؍۹۲۷ میں ابو بردہ کے طریق سے نقل کیا ہے، انھوں نے کہا کہ ابوموسیٰ جب اپنی نماز سے فارغ ہوتے تو کہتے: ''اللھم اغفرلی ذنبی......'' الٰہا تو میرے گناہ کو معاف کردے، میرا معاملہ آسان فرمادے، اور میری روزی میں برکت دے، اس کی سند صحیح ہے، اور راجح یہ ہے کہ حدیث کی اصل موقوف ہے، اور اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو یہ دعا اذکار نماز سے متعلق ہے۔

''زاد المعاد'' پر تعلیق چڑھانے والے بھی اس تحقیق سے غافل ہوگئے، اور انھوں نے بصراحت امام نووی رحمہ اللہ کی پیروی میں اس کی سند کو صحیح کہا، پھر ''زاد المعاد'' کے مؤلف پر جنھوں نے حدیث کو نماز کی دعاؤں میں بیان کیا ہے تعاقب کیا، اور فرمایا کہ: ''ہم نے اس کا ذکر نماز کی دعاؤں میں جیسا کہ مؤلف نے بیان کیا ہے نہیں دیکھا۔''

ہاں! وہ دعا جو حدیث میں ہے اس کا ایک شاہد ہے جسے میں نے ''غایۃ المرام'' ص؍۸۵، میں بیان کردیا ہے، لہذا نماز اور وضو کی قید کے بغیر اس کے ذریعہ دعا کرنا بہتر ہے، اور اسی لئے میں نے اسے ''صحیح للجامع'' ۱۲۷۶، میں ذکر کردیا ہے، اس سے ہمارے بعض اخوان بھی غافل ہوگئے، ان لوگوں نے اسے وضو یا نماز کے اذکار میں بیان کیا ہے، اس میں مجھے شک ہے لہذا اب میرا ہاتھ اس کے بیان میں لمبا نہیں ہوگا۔

مؤلف کا نمبر ۱۶ کے تحت یہ کہنا کہ: ''رہی یہ دعا: ''اللھم اجعلنی من التوابین و اجلعنی من المتطھرین'' تو یہ ترمذی کی روایت میں ہے، اور حدیث کے بارے میں کہا کہ اس کی اسناد میں اضطراب ہے اور اس کے بارے میں کوئی اہم چیز صحیح ثابت نہیں

ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کلام سے یہ وہم ہوتا ہے کہ دعاء مذکورایسی حدیث میں ہے جس کی روایت میں ترمذی متفرد ہیں اور انھوں نے اس کی علت اضطراب بتلائی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث کی اصل مسلم وغیرہ کے نزدیک عمر کی حدیث سے ہے، اور مؤلف نے اس سے کچھ پہلے اس کو بیان کیا ہے، اور اسی طرح اسے کو امام ترمذی نے بھی روایت کیا ہے، اور اس میں تہلیل یعنی ''لااله الا اللّٰه'' کے بعد اس دعا کا اضافہ کیا ہے، پھر اس کی علت اضطراب بتلائی ہے، جیسا کہ مؤلف نے ان سے نقل کیا ہے، حالانکہ ان کی اس سے فقط اضافہ ہی نہیں بلکہ مکمل حدیث مراد ہے، اس وقت مؤلف دو متضاد منقولات نقل کرنے والے ہیں مسلم کا حدیث کو صحیح قرار دینا، اور ترمذی کا حدیث کو ضعیف کہنا، پھر انھوں نے دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیا۔

حالانکہ حق یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور وہ اضطراب جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ایسا اضطراب نہیں ہے جس کی وجہ سے حدیث معلول ہو جائے، اس کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس لئے جو بھی ہماری باتوں کی تحقیق چاہتا ہے، لہذا اسے ترمذی ۱/۷۷-۸۳، پر استاد احمد محمد شاکر کی تعلیق کی طرف رجوع کرنا چاہئے، انھوں نے اس میں حدیث کے طرق کو جمع کر کے یہ بتلا دیا ہے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی اضطراب نہیں ہے۔

لہذا اگر کہا جائے کہ ہمیں معلوم ہے کہ حدیث صحیح ہے، اس کے تمام رجال ثقہ ہیں مسلم کے رجال ہیں امام ترمذی کے شیخ جعفر بن محمد بن عمران ثعلبی صدوق ہیں جیسا کہ ابو حاتم نے کہا ہے، ان کے علاوہ پھر اس کے لئے ثوبان ابن عمر اور انس کی حدیث سے ابن السنی کے نزدیک '' نمبر ۳۰ '' میں شواہد ہیں، جیسا کہ بیہقی نے اپنی سنن ۱/۷۸، میں اسے

ذکر کیا ہے، اس لئے ابن القیم نے ''زادالمعاد'' ۶۹/۱، میں نبی کریم ﷺ سے اس زیادتی کے ساتھ حدیث کے ثبوت پر جزم کیا ہے۔

مؤلف کا ابوسعید خدری کی اس حدیث ''من توضأ فقال: سبحانك اللهم ......'' کو مرفوع کہنا اور یہ کہ اسے طبرانی نے ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے، او راس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں، الفاظ بھی انھیں کے ہیں، اور اسے نسائی نے روایت کیا ہے، اور اس کے آخر میں '' وختم علیه بخاتم ...... '' کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں کئی چیزیں قابل گرفت ہیں:

۱- مؤلف نے اس کی نسبت علی الاطلاق نسائی کی جانب کی ہے، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ ان کی ''سنن'' میں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اسے انھوں نے ''عمل الیوم و اللیلة'' میں جیسا کہ نووی نے درج کیا ہے روایت کیا ہے، اور حافظ مزی رحمہ اللہ نے اسے ''التحفة'' ۴۴۷/۳، میں، اور عسقلانی نے اسے ۸۱-۸۲ نمبر میں درج کیا ہے، رہا ابن القیم کے نسبت کا معاملہ ''زاد المعاد'' میں سنن نسائی کی جانب تو یہ خالص وہم ہے، جس پر صاحب تعلیق بھی متنبہ نہ ہوئے، پھر اس کی تخریج میں بھی ان سے زبردست چوک ہوگئی، ۔ چنانچہ انھوں نے صرف ابن السنی کی جانب ہی ضعیف سند کی نسبت کردی ہے۔

۲- امام نسائی رحمہ اللہ نے اس کے مرفوع ہونے کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ خطا ہے، اور درست یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، لہذا مناسب تھا کہ امانت کا پاس ولحاظ رکھتے ہوئے ویسے ہی اسے نقل کیا جائے، پھر اس علت کا جواب ایسے ہی ہے جیسے کہ حافظ نے کیا ہے کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اسے مجرد رائے سے نہیں کہا جا سکتا ہے اور بالخصوص

جبکہ وہ کئی دوسرے طرق سے مرفوعا آئی ہے جیسا کہ اسے ''الصحیحہ'' ۲۳۳۳، میں بیان کیا جا چکا ہے۔

۳- مذکورہ تخریج طبرانی کی روایت سے ہے، اسے انھوں نے منذری کی ''الترغیب'' ۱/۱۰۵ سے نقل کیا ہے، انھوں نے اس کے آخر میں کہا ہے کہ: ''اور انھوں نے ابوسعید پر اس کے وقف کو درست قرار دیا ہے، اور اسی طرح ہیثمی نے ''مجمع الزوائد'' ۱/۲۳۹، میں کہا ہے کہ: ''اب آپ کو جواب معلوم ہو گیا، لیکن کچھ علماء سے اس حدیث کے تئیں عجیب غلطیاں ہوئی ہیں، جن کو بیان کر کے میں کلام کو طول نہیں دے سکتا، اور اس کا مقام سابق مصدر میں ہے، واللہ هو الموفق۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: '' کچھ چیزوں کے ذکر سے ہم نے تعرض برتا ہے، جیسے گوشہ چشم، چہرے کی شکن، انگوٹھی کو حرکت دینا اور گردن کا مسح کرنا، اسلئے کہ اس سلسلہ میں وارد احادیث درجہ صحت تک نہیں پہونچتی ہیں، گرچہ اتمام طہارت کے طور پر اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ گردن وضو میں محل طہارت شرعا نہیں ہے، بر خلاف دوسرے اعضاء وضو کے جن کو میں نے پہلے بیان کیا ہے، اس لئے میں وضو میں گردن کے مسح کے جواز کو صحیح نہیں سمجھتا ہوں ہاں اگر کوئی خاص دلیل ہو جو لائق حجت ہو تو ٹھیک ہے، لیکن ایسی کوئی دلیل ہی نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس کے برخلاف رائے سے شریعت سازی کرنا اس طور پر کہ انگوٹھی کو اگر تنگ ہو تو حرکت دینا ضروری ہے جائز نہیں ہے۔

''نواقض وضو''

مؤلف کا نمبر۴، ۵ اور ۶ کے تحت نواقض وضو کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: منی، مذی، ودی ہے۔

تو حضرت ابن عباس کا یہ کہنا ہے کہ منی سے غسل واجب ہے، اور مذی وودی سے تو آپ نے فرمایا کہ اپنی شرمگاہ کو دھل لو اور نماز جیسا وضو کرلو، اسے بیہقی نے ''سنن'' میں روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث موقوف ہے، اور تنہا اس حدیث سے استدلال کرنا باوجود یکہ اس کے قابل حجت ہونے میں اختلاف ہے، یہ وہم ہوتا ہے کہ حدیث مرفوع میں ایسی کوئی حدیث نہیں ہے جو اس پر ایسے ہی دلالت کرے جیسے کہ یہ موقوف روایت دلالت کرتی ہے، گرچہ وہ بعض نواقض ہی کے سلسلے میں کیوں نہ ہو، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے، مذی پر کئی حدیثیں ہیں، جن میں سب سے مشہور حدیث حضرت علی ابن طالب کی ہے، آپ نے فرمایا: '' فاطمہ کی وجہ سے مجھے اللہ کے رسول ﷺ سے مذی کے بارے میں دریافت کرنے میں شرم آئی، لہذا میں نے ایک آدمی سے اس کے بارے میں پوچھنے کا حکم دیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں وضو ہے'' اسے شیخین وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور اس کی تخریج ''صحیح ابوداؤد'' ۲۰۰ اور ''الارواء'' ۱۰۸، میں موجود ہے۔

مؤلف کا گہری نیند کے بارے میں یہ کہنا کہ: '' کہ اگر کوئی بیٹھے بیٹھے سو جائے اور زمین پر بیٹھا ہی رہ جائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اور اسی پر حضرت انس کی حدیث کو محمول کیا جاتا ہے، انھوں نے فرمایا کہ'' اللہ کے رسول کے اصحاب عشاء کی نماز کا انتظار کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ ان کے سر نیند کی وجہ سے جھک جھک جایا کرتے پھر وہ نماز پڑھ لیتے، اور وضو نہیں کرتے تھے''، اسے شافعی، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے، اور ترمذی

کے الفاظ شعبہ کے طریق سے اس طرح ہیں: ''...... کہ میں نے اصحاب رسول ﷺ کو دیکھا کہ وہ نماز کیلئے بیدار کئے جاتے ہیں، حتی کہ بعض کے خراٹے کی آواز بھی سنتا، پھر وہ کھڑے ہوتے اور نماز پڑھتے، اور وضو نہیں کرتے''، ابن مبارک کہتے ہیں: ''یہی ہمارا بھی خیال ہے دراں حالیکہ وہ بیٹھا ہوا سو رہا ہو''۔

میں کہتا ہوں کہ: حافظ نے ''الفتح'' ۱/۲۵۱، اسی طرح کا کلام ذکر کیا ہے، پھر اس کی تردید بایں قول کی ہے: ''کہ دو سندیں اس حدیث کی صحیح ہیں، کہ یہ اپنے پہلوؤں کو رکھ دیتے تھے لہذا کچھ سو جاتے، پھر نماز کیلئے کھڑے ہو جاتے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اسے ابو داؤد نے بھی ''مسائل امام احمد'' ص/۳۱۸، میں بایں الفاظ روایت کیا ہے کہ: اصحاب رسول ﷺ اپنے پہلوؤں کو رکھ کر سو جاتے، تو بعض صحابہ وضو کرتے اور بعض نہیں کرتے تھے اس کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

تو یہ الفاظ پہلے کے الفاظ کہ (ان کے سر جھک جاتے) کے برخلاف ہے، کیونکہ یہ اسی وقت ہوگا جب کہ وہ بیٹھے ہوں، جیسا کہ ابن مبارک نے کہا ہے لہذا یا یہ کہا جائے کہ حدیث مضطرب ہے اور اس سے استدلال کرنا نا قابل اعتبار ہے، اور یا دونوں لفظوں کے درمیان جمع و تطبیق کیا جائے، تو کہا جائے گا کہ کچھ لوگ بیٹھے بیٹھے سوتے تھے اور کچھ لیٹ کر سوتے تھے، کچھ وضو کرتے تھے اور کچھ وضو نہیں کرتے تھے، اور یہی زیادہ قریب ہے، تو ایسے وقت میں حدیث ان لوگوں کیلئے دلیل ہوگی جو کہتے ہیں کہ نیند سے مطلقا وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس کا صحیح ثبوت ابو موسیٰ اشعری، ابن عمر اور ابن المسیب سے ہے، جیسا کہ ''الفتح'' میں ہے اور دوسرے الفاظ کے ذریعہ جن کا محمول کرنا ایسی نیند پر کہ مقعد زمین پر رکا رہے ناممکن ہے، اور اس وقت وہ کتاب کے اندر مذکور صفوان بن عفان کی حدیث (ان کے

الفاظ:......"لكن من غائط و بول و نوم") کے معارض ہوگی، کیونکہ یہ دال ہے کہ نیند، پیشاب، پائخانہ کی طرح مطلق ناقض وضو ہے، اور بلا شک یہ انس کی حدیث سے راجح ہے کیونکہ یہ مرفوع ہے، اور انس کی حدیث ایسی نہیں ہے، پس ممکن ہے کہ یہ حکم، نیند سے وضو کے واجب ہونے کے پہلے کا ہو۔

لہذا حکم یہ ہے کہ نیند مطلق ناقص وضو ہے، اور ایسی کوئی دلیل بھی نہیں ہے، جس سے صفوان کی حدیث کو مقید کیا جا سکے، بلکہ اس کی تائید حضرت علی کی مرفوع حدیث بھی کر رہی ہے "وكاء السه العينان فمن نام فليتوضأ" دبر کا بندھن آنکھیں ہیں پس جو بھی سو جائے اس کو وضو کر لینا چاہئے، اس کی اسناد حسن ہے جیسا کہ منذری، نووی او ر ابن الصلاح نے کہا ہے، اور میں نے اسے "صحيح ابی داؤد" نمبر ۱۹۸، میں بیان کر دیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہر سونے والے کو وضو کرنے کا حکم دیا ہے۔

اور حدیث کا عموم موثر نہیں ہوگا، جب کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ بے شک حدیث کا اشارہ اس پر ہے کہ نیند بذات خود ناقص وضو نہیں ہے بلکہ اس حالت میں کہ انسان سے کچھ نکلنے کا احتمال ہے، پس ہم کہتے ہیں کہ جب معاملہ ایسا ہے تو نبی کریم ﷺ نے ہر سونے والے کو وضو کرنے کا حکم دیا ہے گر چہ وہ زمین پر ٹھہرا ہو، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے بتلایا کہ " آنکھیں دبر کا بندھن ہیں" پس جب آنکھیں سو جاتی ہیں تو بندھن کھل جا تا ہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں بھی ہے کہ "بیٹھے ہوئے سونے والا تو کبھی اس کا بندھن کھل جا تا ہے گر چہ کبھی کبھی گو یا کہ وہ دائیں یا بائیں جھک جا تا ہے" پس حکمت کا تقاضہ ہے کہ ہر سونے والے کو وضو کا حکم دیا جائے، و الله اعلم۔

اور ہم نے جو اختیار کیا ہے وہ ابن حزم کا مذہب ہے، ایک دلچسپ واقعہ جسے ابن

عبدالبر نے ''شرح الموطا'' ۱؍۲/۱۱۷، میں بیان کیا ہے اسی کی طرف ابوعبدالقاسم بن سلام کا میلان بھی ہے، انھوں نے کہا: ''میں فتویٰ دیا کرتا تھا، کہ جو بیٹھ کر سوئے اس پر وضو نہیں ہے، حتی کہ میرے بغل میں جمعہ کے دن ایک آدمی بیٹھا اور سونے لگا، پس اس سے ہوا خارج ہوگئی لہذا میں نے کہا جا اور وضو کر، تو اس نے کہا کہ میں سویا نہیں تو میں نے کہا کہ کم سوتے تھے اور، تم سے ہوا خارج ہوئی جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو وہ قسم کھانے لگا، کہ اس کی ہوا نہیں خارج ہوئی ہے اور مجھ سے کہا کہ آپ کی ہوا خارج ہوئی ہے، پس بیٹھ کر سونے والے کے بارے میں جو میں سمجھتا تھا وہ ختم ہوگئی۔ اور میں نے دل ودماغ پر نیند کے غلبہ کو ملحوظ رکھا۔

ایک اہم نکتہ: خطابی نے ''غریب الحدیث'' ق ۲/۳۲ میں کہا ہے کہ ''نیند کی حقیقت وہ سخت غشی ہے جس کا مجرم دل ہوتا ہے، پس نیند ظاہری امور کی معرفت سے اس دل کے سلسلے کو منقطع کردیتی ہے اور ''اونگھ'' وہ ہے جس کو نیند کا بوجھ کمزور کردے اور باطنی امور کی معرفت سے اس کا رشتہ توڑ دے۔

نیند اور اونگھ کے درمیان اس فرق کی حقیقت کی معرفت سے بہت سارے اشکالات ختم ہوجاتے ہیں، اور یہ کہنا مؤکد ہوجاتا ہے کہ نیند مطلق ناقض وضو ہے، اور شوکانی کا قلم صواب ودرستگی سے یہاں ''السیل الجرار'' میں بہک گیا ہے، انھوں نے مذکور قول کی بہترین تقریر کرنے کے بعد اس پر بایں قول تعاقب کیا ہے: ''لیکن چند فیصد کن احادیث وارد ہوئی ہیں کہ چت لیٹنے ہی سے وضو ٹوٹے گا، اور وہ احادیث ایک دوسرے کو قوی کررہی ہیں جیسا کہ میں نے اپنی ''منتقی '' کی شرح میں وضاحت کی ہے۔ لہذا یہ احادیث مقید ہوجائیں گی، ان کی جو مطلق نیند سے وضو کے ٹوٹنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں پس وضو چت لیٹنے والے ہی کا ٹوٹے گا''۔

آپ جب شرح مذکور کا مراجعہ کریں گے تو اس میں آپ تین احادیث کو مذکور پائیں گے:

۱- عن ابن عباس ليس على من نام ساجدا وضوء ...... ''ابن عباس سے مروی ہے کہ جو بحالت سجدہ سو جائے اس پر وضو نہیں ہے ......، باوجود اس کے کہ انھوں نے اس کے ضعف کو بہت سے ائمہ سے بیان کیا ہے، اور بیہقی سے بھی نقل کیا ہے، انھوں نے کہا کہ تمام ائمہ حدیث نے اسکا ابی خالد الدالانی پر انکار کیا ہے، پس انھوں نے ذہبی کی ''المغنی'' میں دالانی کے بارے میں اس قول سے اس کو قوی کرنے کی کوشش کی ہے:
''اور وہ مشہور ہے اور اس کی حدیثیں اچھی ہیں''۔

اس فن کے جاننے والوں سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس طرح کا قول پیش کر کے اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اس سے حدیث قوی نہیں ہو سکتی کیونکہ پچھلے تمام محدثین کا اس کے انکار پر اجماع ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، لہذا کیسے اس کو قوی مان لیا جائے، حالانکہ حافظ نے اسی دالانی کے بارے میں کہا ہے کہ وہ سچا ہے کثرت سے غلطیاں کرتا ہے، اور تدلیس بھی کرتا ہے''؟

ذہبی نے اس حدیث کا ذکر ''المیزان'' میں اس کے ترجمہ کے زمرے میں کیا ہے جس میں انھوں نے اس پر نکیر کی ہے، تو کیسے اسے قوی مان لیا جائے درانحالیکہ اس کی اسناد میں تین دوسری علتیں بھی ہیں جنھیں میں نے اپنی کتاب 'ضعيف ابی داؤد'' نمبر ۲۵، میں بیان کر دیا ہے، اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ بذات خویش اس سلسلے میں توقف کرتے ہوئے اس پر سرسری گذر گئے ہیں۔

۲- ابن عمر سے مرفوعا روایت ہے شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: ''اس میں مہدی بن ہلال

ہے، یہ وضع حدیث سے متہم ہے، اور عمرو بن ہارون ہے، جو متروک ہے اور مقاتل بن سلیمان ہے وہ بھی متہم ہے''۔

۳- حذیفہ سے مرفوعا مروی ہے، بیہقی کہتے ہیں: ''بحر بن کثیر اسمیں متفرد ہے اور متروک اور نا قابل حجت ہے'' پس آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تمام حدیثیں سخت ضعیف ہیں اور ان تمام حدیثوں سے ان کا ضعف پر نہیں ہوسکتا، جیسا کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ وغیرہ کو معلوم ہے، اور مجھے پتہ ہے کہ کیوں انھوں نے مخالفت کی راہ اختیار کر لی۔

مؤلف کا نمبر ا کے تحت یہ کہنا کہ: ''احناف کا خیال ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے، کیونکہ ایک آدمی نے نبی ﷺ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا جو اپنے ذکر کو چھو لے تو کیا اس پر وضو واجب ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ: نہیں بلکہ وہ تمہارے جسم کا ایک ٹکڑا ہے رواہ الخمسہ ، اور اسے ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: آپ صلعم کا یہ قول کہ: ''وہ تمہارے جسم کا ایک ٹکڑا ہے'' اس میں ایک دقیق اشارہ ہے کہ جو مس ناقض وضو نہیں ہے وہ ہے جب کہ شہوت کے ساتھ نہ ہو، کیونکہ اس حالت میں ممکن ہے کہ ایک عضو کو جسم کے دوسرے عضو کے چھونے سے تشبیہ دی جا سکے کیونکہ عام طور پر وہ شہوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے، اور یہ امر واضح ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، کہ اس بنا پر حدیث ان حنفیوں کیلئے دلیل نہیں ہوسکتی جو اس کے قائل ہیں کہ مس ذکر مطلقا ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ ان لوگوں کی دلیل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مس ذکر بغیر شہوت کے ناقض وضو نہیں ہے، رہا مس شہوت کے ساتھ تو برہ کی حدیث کی دلیل سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور اسی قول کے ذریعہ دونوں حدیثوں کے درمیان جمع و تطبیق کیا جا سکتا ہے، اور جیسا کہ مجھے یاد آتا ہے کہ یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا مختار مذہب بھی ہے، واللہ اعلم۔

جن سے وضو نہیں ٹوٹتا

مؤلف رحمہ اللہ کا اونٹ کے گوشت کھانے کو نواقض وضو میں نہ شمار کرنے کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: یہی خلفائے اربعہ اور بہت سے صحابہ وتابعین کا قول ہے مگر صحیح حدیث اس سے وضو کرنے پر امر کے ساتھ وارد ہوئی ہے، پھر اسے جابر بن سمرہ اور براء بن عازب کی حدیث سے بیان بھی کیا ہے، اور پھر یہ کہا: 'ابن خزیمہ نے کہا کہ: ''میں نے علمائے حدیث کے درمیان کوئی اختلاف نہیں دیکھا، کہ یہ خبر نقل کے ناحیہ سے اپنے ناقلین کی وجہ سے صحیح ہے، اور نووی نے کہا یہ مذہب دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے، گرچہ جمہور اس کے برخلاف ہیں انتھی، مگر یہ کہا جاتا ہے کہ جابر اور براء کی حدیث خلفاء راشدین اور صحابہ و تابعین کی اتنی بڑی اکثریت پر کیسے مخفی رہ گئی؟

میں کہتا ہوں: کہ مؤلف کا آنحضورﷺ سے حدیث صحیح ثابت ہونے کے اعتراف کے بعد اس استفہام سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور اس کو ترک کر دینا چاہیے خواہ جتنے بھی اس کے مخالف ہوں اور یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہﷺ کی حدیث درحقیقت بذات نبی ثابت ہوتی ہے نہ کہ آپ کے بعد کسی کے عمل سے اس کا ثبوت ہوتا ہے'' جیسا کہ امام شافعیؒ نے (جیسا کہ مقدمہ میں قاعدہ نمبر۱۴ میں گذر چکا ہے،) کہا ہے۔

مجھے مؤلف کے اس قول پر سخت تعجب ہے کیونکہ کسی طور پر ان کا یہ قول اس مقصد کے موافق نہیں ہے، جس کی وجہ سے انھوں نے اپنی یہ کتاب لکھی ہے اور وہ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو کتاب وسنت پر جمع کرنا اور اختلاف اور مذہب کے تعصب کی بدعت کا خاتمہ کرنا، جیسا کہ انھوں نے مقدمہ میں بیان کیا ہے بلکہ ان کا یہ کہنا ان مقلدین کیلئے عملی تائید

ہے جو احادیث رسول ﷺ کو اپنے ائمہ کرام کے سلسلہ میں اسی طرح کے دعوے کر کے رد کر دیتے ہیں (١)

میں کہتا ہوں: اسے تسلیم کر لینے کی بنا پر مؤلف نے خلفاء راشدین کے تئیں حدیث کی مخالفت کو بیان کیا تو آیا کیا ان سے یہ ثابت ہے؟، ورنہ میں پر کہوں گا کہ ان سے اس سلسلے میں صحیح سند ہے ہی نہیں، اور یہ کم سے کم اس شخص پر واجب ہے جو رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو غیر کی مخالفت کی وجہ سے رد کر دیتا ہے۔

اور مؤلف کے پاس کوئی دلیل یا کوئی سند اس کو ثابت کرنے کے سلسلے میں نہیں ہے، سوائے ان کے اس اعتماد کے جسے نووی نے ''شرح مسلم'' میں بیان کیا ہے: ''اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اور جو اس خیال کی طرف گئے ہیں ان میں خلفائے راشدین بھی ہیں۔

حالانکہ یہ دعویٰ کرنا امام نوویؒ کی غلطی ہے جس پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تنبیہ بھی کی ہے ''القواعد النورانیة'' ص٩، میں فرمایا: ''بہر حال جو خلفائے راشدین اور جمہور صحابہ سے منقول ہے کہ یہ لوگ اونٹ کے گوشت سے وضو نہیں کرتے تھے، تو اس کو یقینا اس میں غلطی ہوئی ہے، بلکہ اسے وہم ہو گیا ہے اور جب اس نے ان سے یہ نقل کیا کہ یہ لوگ آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہیں کرتے تھے، پس اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جسے آگ پکی ہو، کیونکہ وہ ان کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب نہیں ہے، اور جس اونٹ کے گوشت سے آپ ﷺ نے وضو کا حکم دیا ہے اس کا سبب مس نار نہیں ہے جیسے کہ کہا

(١) میں نے دیکھا کہ مؤلف نے کتاب کی جدید طباعت (١/٥٥) میں اس استفہام کو ہماری باتوں کو قبول کرتے ہوئے حذف کر دیا۔ کیونکہ ہم نے اس پر تنبیہ کیا تھا۔ اللہ انہیں اس کا بہترین بدلہ دے۔

جا تا ہے کہ فلاں مس ذکر سے وضونہیں کرتا تھا گر چہ وہ اس سے وضوکرتا تھا، جب اس سے مذی خارج ہو جائے''۔

میں کہتا ہوں کہ: شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی ذکر کردہ بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ طحاوی ۱/۴۱ ،اور بیہقی ۱/۱۵۷ ،ان دونوں نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے روٹی اور گوشت کھایا پس نماز پڑھی اور وضو نہ کیا، پھر اسی جیسی روایت کی تخریج ان دونوں نے عثمان سے اور بیہقی نے علی سے کی ہے۔

پس آپ دیکھ رہے ہیں کہ ان آثار میں اونٹ کے گوشت کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ اس میں مطلق گوشت کا ذکر ہے یہ اللہ کے رسول ﷺ سے ثابت ہے تو یقیناً تعارض کے دفع کیلئے اونٹ کے گوشت کے علاوہ پر اس کو محمول کیا جائے گا اور جبکہ وہ غیر رسول سے مروی ہے تب تو بدرجہ اولیٰ اسے اونٹ کے گوشت کے علاوہ پر محمول کیا جانا ہے، تاکہ ان حضرات کے اعمال سنت کے موافق نہ کہ مخالف قرار پائیں یہی وجہ ہے کہ طحاوی اور بیہقی نے ان آثار کو ''باب الوضو مما مست النار'' میں ۔اور بیہقی نے باب'' التوضو من لحوم الابل '' میں نہیں بیان کیا، چنانچہ انھوں نے کہا کہ: ''ہم سے علی بن ابی طالب اور ابن عباس کی روایت بیان کی گئی ہے کہ وضو اس سے ہے جو خارج ہو اور اس سے نہیں ہے جو اندر جائے ، اور ان دونوں یعنی علی وعباس نے اسے آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے وضو کے ترک کے بارے میں کہی ہے۔

پھر بیہقی نے اسے اپنی سند سے ابن مسعود سے روایت کیا ہے، کہ انھوں نے اونٹ کا گوشت کھایا اور وضو نہ کیا، پھر یہ کہا کہ یہ ''منقطع اور موقوف ہے'' اور اس طرح کی

چیزوں کی وجہ سے رسول سے ثابت شدہ امور کو ترک نہیں کیا جا سکتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: خاص طور پر جب کہ صحابہ سے اس کے برخلاف ثابت ہو ہے اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ نے یہ کہا ہے کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کرتے تھے، اور بکری کے گوشت سے نہیں'' اسے ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' ۴۶/۱، صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

جس سے وضو واجب ہو جاتا ہے

میں کہتا ہوں کہ: اس میں ایک حدیث ''لا یمس القرآن الا طاھر'' (قرآن کو صرف پاک آدمی ہی چھو سکتا ہے۔) کو دو طریق سے ذکر کیا گیا ہے، پھر یہ کہا ہے کہ: ''حدیث اس پر دال ہے کہ قرآن کو وہی چھو سکتا ہے جو پاک ہے، لیکن لفظ ''طاھر'' مشترک ہے، جس کا اطلاق حدث اکبر و اصغر دونوں پر ہوتا ہے نیز اس کا اطلاق مومن پر اور جس کے بدن پر نجاست نہ ہو اس پر بھی ہوتا ہے، اور اس کا کسی قرینہ کی وجہ سے کسی معین پر محمول کرنا ضروری ہے، پس حدیث حدث اصغر کے محدث کو قرآن چھونے پر ممانعت کے بارے میں نص نہیں ہوگی۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے ''نیل الاوطار'' ۱۸۰/۱-۱۸۱، میں موجود حدیث پر شوکانی کے کلام سے اختصار کیا ہے جو بالکل صحیح اور بے غبار ہے، ہاں مگر ان کا قول آخر میں یہ ہے کہ ''حدیث حدث اصغر کے محدث کو قرآن چھونے پر ممانعت کے بارے میں نص نہیں

ہوئی ”لہذا یہ مؤلف کا قول ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ حدیث حدث اکبر کے محدث کو قرآن چھونے کے بارے میں منصوص ہے، اس بنا پر ان کے سیاق کلام کے ساتھ ان کا کلام میل نہیں کھاتا ہے کیونکہ انھوں نے انہیں کہا ہے کہ ”کسی قرینہ کی وجہ سے اس کو کسی معین پر محمول کرنا ضروری ہے“ تو لیجئے انھوں نے اس کو حدث اکبر کے محدث پر محمول کر دیا، پس سوال ہے کہ قرینہ کہاں ہے؟

پس اقرب یہ ہے (واللہ اعلم) کہ ظاہر سے مراد حدیث میں مومن ہے، خواہ وہ حدث اکبر یا اصغر کا شکار ہو یا حائضہ ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ”مومن نجس نہیں ہوتا، اس کی صحت پر اتفاق ہے اور اس سے مراد مشرک کو اس کے چھونے پر قادر نہ کرنا ہے، تو یہ حدیث اس حدیث کی طرح ہے جس میں آپ نے سرزمین دشمن میں قرآن کو لے کر سفر کرنے سے منع کیا ہے“ یہ بھی متفق علیہ ہے شوکانی نے اپنی سابق کتاب میں اس مسئلہ کے بارے میں تفصیلی کلام کیا ہے، پس اگر مزید تحقیق چاہتے ہیں تو اس کا مراجعہ کریں۔ نیز اس حدیث کی میں نے ”ارواء الغلیل ۱۲۲“، میں کئی طرق سے تخریج کردی ہے پس جسے خواہش ہو اس کا مراجعہ کر لے۔

جس سے وضو کرنا مستحب ہے

مؤلف کا قول نمبر ا کے تحت یہ کہنا کہ: ”علی کرم اللہ وجھہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ قضاء حاجت سے فارغ ہوتے تھے تو ہمیں قرآن پڑھاتے اور ہمارے ساتھ گوشت کھاتے اور آپ ﷺ کو قرآن سے سوائے جنابت کے کوئی چیز نہیں روکتی تھی، اسے کتب خمسہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ترمذی اپنے تساہل میں علماء کے نزدیک معروف ہیں حتیٰ کے ذہبی نے ''المیزان'' میں کثیر بن عبداللہ بن عمر بن عوف کے ترجمہ میں کہا ہے کہ:''اسی لئے علماء ان کی تصحیح پر اعتماد نہیں کرتے تھے''، اسی طرح ابن السکن کی تصحیح بھی اس قبیل سے نہیں ہے، جس پر التفات کیا جائے، اس لئے سند حدیث میں جب کہ ان دونوں میں کوئی یا جوان کی طرح ابن خزیمہ اور ابن حبان جیسے ہوں، غور وفکر کرنا ضروری ہے، حتی کہ صحت حدیث نبوی کے تئیں کامل بصیرت ہو جائے، اور ہم نے ایسے ایسے ائمہ حدیث کو پایا ہے جو ان سے اس علم میں بلند مرتبہ اور ترمذی اور ابن السکن کی تعداد سے زیادہ ہیں، ان لوگوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ امام نووی کہتے ہیں کہ ''اکثر لوگوں نے ترمذی کی مخالفت کی ہے، اور اس حدیث کو ضعیف بتلایا ہے، اور منذری نے ''مختصر السنن' ۱/۱۵۶، میں یہ کہا ہے کہ:''ابوبکر بزار نے یہ بیان کیا ہے کہ اس کو علی سے سوائے عمر بن مرۃ عن عبداللہ بن مسلمہ کی حدیث ہی سے روایت کیا جاتا ہے اور بخاری نے عمرو بن مرۃ کی روایت سے یہ بیان کیا کہ عبداللہ یعنی ابن سلمہ ہم سے حدیثیں بیان کرتے پس ہم کچھ پسند اور کچھ ناپسند کرتے تھے، وہ بوڑھے ہو گئے تھے، اپنی حدیث پر متابعت نہیں کئے جاتے تھے، اور بیہقی نے یہ کہا کہ:''امام شافعی نے اس حدیث کے ثبوت میں توقف برتا ہے، کیونکہ اس کا مدار عبداللہ بن سلمۃ الکوفی پر ہے، وہ بوڑھے ہو گئے تھے اور انھیں ان کی حدیث اور عقل کے تئیں کچھ ناپسند کیا گیا تھا، اور انھوں نے یہ حدیث بڑھاپے کے بعد روایت کی ہے''، شعبہ نے یہ کہا کہ:'' خطابی نے بیان کیا ہے کہ امام احمد حضرت علی کی حدیث کو کمزور اور عبداللہ بن سلمہ کے امر کو ضعیف کہتے تھے''۔

بس جب ثابت ہو گیا کہ یہ امام شافعی، احمد، بیہقی اور خطابی، نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، تو ان کا قول کئی وجوہ کی بنیاد پر مقدم ہے:

۱- کیونکہ وہ زیادہ علم رکھنے والے اور عدد میں بھی زیادہ ہیں۔

۲- ان لوگوں نے حدیث کی علت بیان کی اور وہ اس کے راوی کی عقل کا متغیر ہونا ہے، اور حالت تغیر ہی میں اس نے اسے بیان کیا ہے، لہذا یہ جرح مفسر ہوا، جس سے صرف نظر جائز نہیں ہے۔

۳- حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اس کے معارض ہے، وہ کہتی ہیں کہ: ''اللہ کے رسول ﷺ ہر حال میں اللہ کا ذکر کرتے تھے''، اسے مسلم اور ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس یہ اپنے عموم کی وجہ سے حالت جنابت وغیرہ پر مشتمل ہے، جیسا کہ ذکر قرآن اور غیر قرآن پر مشتمل ہے۔

میں نے پہلے بھی مؤلف پر ان کے اس حدیث سے حجت پکڑنے پر اعتراض کیا تھا اور اپنی دلیل پیش کیا تھا، ایسے ہی جیسے کہ میں نے یہاں ذکر کیا ہے، پھر انھوں نے میرا یہ جواب دیا کہ حافظ نے اسے حسن کہا ہے، لہذا مجھے بڑا تعجب ہوا کہ کیسے انھوں نے حافظ کی تحسین کو ان ائمہ کی تضعیف پر مقدم کر دیا باوجودیکہ یہ تضعیف علم حدیث کے قواعد کے موافق یعنی حدیث مختلط اور متغیر کو رد کر دینے کے موافق ہے، جیسا کہ اس کا بیان مقدمہ میں گذر چکا ہے۔

اس وقت میں دوبارہ استاذ فاضل کو اس حقیقت کی یاددہانی کرنا چاہوں گا ''فان الذکری تنفع المؤمنین'' کیونکہ یاددہانی مومنوں کیلئے نفع بخش ہوتی ہے، (۱) اور میں نے اس بحث کی ''الارواء'' ۴۸۵، کے اندر مزید وضاحت کر دی ہے، پس جو

---

(۱) ان تعلیقات کے پہلے صفحہ کا مراجعہ کیجئے اور جو تعلیق باب ''ما تحرم علی الجنب'' پر آ رہی ہے اسے بغور دیکھئے۔

چاہےاس کی طرف رجوع کر لے۔

مؤلف کانمبر۶ کےتحت یہ کہنا کہ: ''اورابن عمر سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ کہتے تھے کہ جو بھی پاکی کے باوجود وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں''،اسےابوداؤد،ترمذی اورابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں: اس سے وہم ہوتا ہے کہ ترمذی (جن کی عادت ہے حدیث کی تصحیح وتضعیف پر کلام کرنے کی) وہ اس حدیث پر خاموش ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ انھوں نے اس کی تخریج کے بعد صراحت کردی ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، اور مؤلف کی جانب سے یہ عذر پیش کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے اس کے ذکر سے استغنا اس لئے کیا کیوں کہ انھوں نے حدیث کے ضعف پر اشارہ اپنے اس قول ''رُوِی'' سے شروع کرنے پر اکتفا کرتے ہوئے کردیا ہے،تو میں کہوں گا کہ یہ کافی نہیں ہے، کیونکہ ہمیں لوگوں کو مخاطب کرنے کا ان کے فہم کے مقدار میں حکم دیا گیا ہے، اور ابتدائے مذکور محدثین کی اصطلاحی چیز ہے، اس کتاب کے کم ہی قارئین ایسے ہوں گے جو اس کے مقصود کو سمجھ اور جان سکیں گے، حتیٰ کے بذات خود مؤلف کو اس حقیقت سے ذہول ہوگیا جس وقت کہ منذری کی ترغیب سے انھوں نے کچھ حدیثیں نقل کیں، جن کی ابتداء اسی لفظ ''رُوِی'' سے کی گئی تھی، اور اس کے بعد اپنا یہ قول لائے کہ: ''منذری نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے'' باوجودیکہ منذری نے اس کو ابتداء کے ساتھ ضعیف کہا ہے، تو جب یہ حقیقت بذات خود مؤلف پر مخفی ہو سکتی ہے تو بدرجۂ اولیٰ یہ حقیقت اس کتاب کے قارئین پر مخفی ہوگی، اور بالخصوص جب کہ انھوں نے مقدمہ میں یہ نہیں بیان کیا کہ یہ ان کی اصطلاح ہے جیسا کہ منذری نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں اسے بیان کیا ہے، میں نے ان کے کلام کو ان کی تعلیقات کے مقدمہ میں قاعدہ نمبر ۱۳ میں نقل کیا ہے،۔ پس اس کا مراجعہ کرلیں، بلکہ مجھے شک ہے کہ مؤلف نے

حدیث کے تضعیف کا اس ابتداء کے ساتھ جس میں منذری کی انھوں نے پیروی کی ہے جن وجوہ کو میں نے ابھی ابھی بیان کیا ہے اس کی وجہ سے قصد وارادہ کیا ہو، اور عنقریب ''الغسل من غسل المیت'' کے بیان میں اس کا ذکر آئے گا۔

پھر حدیث کے ضعف پر تمام محدثین کا اتفاق ہے، اور میں نے اس سلسلے میں ان کے نصوص کو اپنی کتاب ''ضعیف ابوداؤد'' نمبر ۹، میں بیان کر دیا ہے انھیں میں منذری بھی ہیں، جہاں انھوں نے اس کی ابتداء ''رُوِیَ'' صیغہ سے کی ہے اور اس سے مؤلف نے من وعن نقل کیا ہے۔

یہ ایک جانب اور فائدہ کی غرض سے چند دوسری جگہوں کا بھی میں ذکر کر رہا ہوں، جن میں وضو کرنا مستحب ہے لیکن اسے مؤلف نے نہیں بیان کیا ہے۔ اور میں نے اسے ''الثمر المستطاب فی فقه السنة'' میں ذکر کیا ہے اسی سے اس کا خلاصہ نقل کیا گیا ہے۔

۱- ہر حدث کے وقت وضو کرنا دلیل حضرت بریدہ بن الحصیب کی حدیث ہے، انھوں نے کہا کہ ''رسول اللہ ﷺ نے ایک صبح میں بلال کو بلایا اور فرمایا کہ بلال تم کس وجہ سے مجھ سے جنت میں سبقت کر گئے، بیشک میں گذشتہ رات جنت میں داخل ہوا تو میں نے تمہارے کھڑاؤں کی آواز اپنے آگے سنا، لہذا بلال نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے جب بھی اذان دیا ہے، دو رکعت نماز پڑھی ہے، اور جب بھی مجھے حدث لاحق ہوا ہے میں نے وضو کر لیا ہے، لہذا اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ہاں اسی لئے۔ اسے ترمذی، حاکم، اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد مسلم کی شرط پر صحیح ہے، اور منذری نے اس کی نسبت صرف ابن خزیمہ کی طرف کی ہے اور یہ کمی ہے۔

۲- قے سے وضو کرنا، دلیل: معدان بن ابی طلحہ عن ابی الدرداء کی حدیث ہے کہ: ''اللہ کے رسول ﷺ نے قے کیا اور افطار کرلیا اور وضو کیا، تو جب میری ملاقات ثوبان سے دمشق کی مسجد میں ہوئی تو اس کا ذکر میں نے ان سے کیا انھوں نے کہا کہ سچ ہے، میں نے آپ ﷺ کیلئے وضو کا پانی انڈیلا تھا''، ترمذی وغیرہ نے ۱/۱۴۲-۱۴۳، میں صحیح سند کے ساتھ اس کی تخریج کی ہے، اور وہ اضطراب جو اس کی سند میں واقع ہے، غیر معلول ہے، کیونکہ حسین المعلم نے اسے بہتر کہا ہے، جیسا کہ ترمذی واحمد نے کہا ہے ''نیل الاوطار'' ۱/۱۶۴، اور شیخ احمد محمد شاکر کی ترمذی پر تعلیق کا مراجعہ کریں۔

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ''مجموعه الرسائل الکبریٰ'' میں قے سے وضو کے استحباب پر اسی حدیث کو ۲/۲۳۴ بیان کیا ہے۔

۳- میت کے اٹھانے سے وضو کرنا، کیونکہ نبی کریم ﷺ فرمایا کہ: ''جو میت کو غسل دے اسے غسل کرنا چاہئے اور جو اسے اٹھائے اسے وضو کرنا چاہئے'' یہ حدیث صحیح ہے، جو کئی طریق سے آئی ہے، کچھ طریق صحیح ہیں اور کچھ حسن جیسا کہ میں نے ''الارواء'' ۱۴۴ میں ذکر کیا ہے، اور اسے ابن القیم، ابن القطان، ابن حزم اور حافظ نے قوی بتلایا ہے، ''التلخیص الحبیر'' ۲/۱۳۴، کا مراجعہ کریں، پھر میں نے مؤلف کو غسل میت سے غسل کے استحباب پر حدیث سے استدلال کرتے ہوئے دیکھا جس کا ذکر آئندہ آئے گا، لگتا ہے کہ اس سے استدلال کرنے میں مذکورہ وجوہ کی وجہ سے جسے میں نے بیان کیا ہے مؤلف کو یہاں بھی ذھول ہو گیا۔

خفین پر مسح

مؤلف کا قول نمبر ۲۰ کے تحت یہ کہنا کہ: ''خفین پر مسح کرنا''، ''مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے، کہ اللہ کے رسول ﷺ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا'' اسے احمد، طحاوی، ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کیا ہے، اور انھوں نے کہا کہ حدیث حسن اور صحیح ہے اور ابوداؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ابوداؤد نے اپنی سنن میں اس حدیث کے بیان کرنے کے بعد کہا کہ: ''عبدالرحمٰن بن مہدی اس حدیث کو نہیں بیان کرتے تھے، کیونکہ مغیرہ سے یہ معروف ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خفین پر مسح کیا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: آپ دیکھ رہے ہیں کہ ابوداؤد نے اس حدیث کو سند میں کسی علت کی وجہ سے ضعیف نہیں قرار دیا بلکہ اس کی اس مخالفت کی وجہ سے جو کہ مغیرہ سے معروف و مشہور ہے، کہ آپ ﷺ نے خفین پر مسح کیا ہے، ضعیف کہا ہے، اور کسی دانا و بینا سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ کوئی ایسی علت نہیں ہے جو صحت حدیث میں قادح ہو، کیونکہ آپ ﷺ سے مسح علی الخفین کا ثبوت آپ ﷺ کے مسح علی الجوربین والنعلین کے منافی نہیں ہے، اور جب یہ مغیرہ سے روایت کی گئی ہے جو ثقہ ہیں، تو اس کو بھی لینا واجب ہے کیونکہ وہ منافی نہیں ہے، اس کے جو ان کے غیر نے مغیرہ سے مسح علی الخفین کو روایت کیا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں، اور اس کی اسناد بخاری کی شرط پر صحیح ہے، اور شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے ''الامام'' میں کہا ہے کہ: ''جو اسے صحیح کہتا ہے وہ ابوقیس کی تعدیل کے بعد (حدیث کے راوی ہیں جو ہذیل سے روایت کرتے ہیں) وہ اس بات

پر اعتماد کرتا ہے کہ یہ جمہور کی روایت کے مخالف یعنی معارض نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کی مرویات سے ایک زائد چیز ہے، اس کے معارض نہیں، اور خاص طور پر ہذیل کی روایت کے ساتھ مستقل مغیرہ سے طریق ہے، جسمیں وہ جس کی مشہور روایتوں کی سند میں وہ شریک نہیں ہیں''۔

حدیث میں یہ تحقیقی قول ہے جیسا کہ علم حدیث کے قواعد اس کے متقاضی ہیں ،لہذا کچھ علماء سے جو اس کی تضعیف کے سلسلے میں نقل کی جاتی ہے دھوکہ مت کھائیے، کیونکہ وہ علت غیر قادحہ پر مبنی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور جو مزید تحقیق کا خواہاں ہو، تو وہ استاد احمد محمد شاکر کی تحقیق ''سنن الترمذی'' ۲/۱۶۷-۱۶۸، اور ''الارواء ''۱۰۱، اور'' صحیح ابی داؤد ''۱۴۷-۱۴۸، کا مراجعہ کرے۔

نیز مؤلف کا سابقہ حدیث کے بعد یہ کہنا کہ: ''موزوں پر مسح کرنا ہی مقصود ہے اور نعلین پر مسح کا ذکر اس کے ضمن میں آیا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کلام سے وہم یہ ہوتا ہے کہ نعلین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اور اس کے دفاع میں میں یہ کہتا ہوں کہ نبی کریم ﷺ سے مستقل طور پر نعلین پر بغیر موزوں کے ذکر کے مسح کرنے کا صحیح ثبوت علی بن ابی طالب، اوس بن اوس الثقفی اور ابن عمر سے ہے، اور اسے ابن القطان نے صحیح کہا ہے، جیسا کہ ''شرح علوم الحدیث للعراقی ''ص ۱۲، میں ہے میں نے اس کی اسانید پر'' صحیح سنن ابی داؤد نمبر ۱۵۰ اور ۱۵۶ ''میں گفتگو کیا ہے، پس یہ حدیثیں نعلین پر مسح کرنے کے جواز پر بھی دال ہیں اور بعض سلف سے بھی اس کا ثبوت ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا، پس اس میں خف کے محل فرض کے ساتر نہ ہونے کی شرط پر واضح دلیل ہے، جیسا کہ مؤلف نے شیخ الاسلام سے ص ۱۰۶ میں نقل کیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: خفین پر مسح باطل ہو جاتا ہے، ۱- مدت کے ختم ہو جانے سے، ۲- جنابت سے، ۳- خف کے نکال دینے سے''۔

میں کہتا ہوں کہ: دوسرے امر کی دلیل صفوان بن عسال کی وہ حدیث ہے جس کا بیان کتاب کی بحث ''نواقض الوضوء / النوم المستغرق'' میں گذر چکا ہے۔

اور رہا پہلا اور تیسرا امر لہذا اس پر بالکل کوئی دلیل نہیں ہے، کیونکہ شیخ الاسلام نے ''الاختیارات'' ص ۹، میں کہا ہے کہ: ''خف اور عمامہ پر مسح کرنے والے کا وضو اس کے نکالنے اور مدت کے ختم ہونے سے نہیں ٹوٹتا ہے اور اس پر سر کا مسح اور پیر کا دھونا واجب نہیں ہے، اور یہ حسن بصری کا مذہب ہے، بالکل ایسے ہی ہے جیسے مسح کئے ہوئے بال کا زائل کرنا، اور صحیح طور پر یہی امام احمد کا مذہب اور جمہور کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: '' جسے انھوں نے حسن بصری سے روایت کر کے ذکر کیا ہے، امام بخاریؒ نے اسے معلقاً اپنی صحیح ۱/۲۲۵، میں روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ: ''حسن نے کہا ہے کہ اگر وہ اپنے بال اور ناخن کاٹ لے یا اپنے خف نکال لے تو اس پر وضو نہیں ہے۔

حافظ نے کہا ہے کہ: ''پہلے مسئلے کیلئے ان کی معلق روایت کو سعید بن منصور اور ابن المنذر نے صحیح سند سے موصول گردانا ہے، اور رہا دوسرے مسئلے سے متعلق معلق روایت کا تو اسے ابن ابی شیبہ نے صحیح سند سے موصول قرار دیا ہے، اور اس پر ابراہیم نخعی، طاؤس، قتادہ اور عطاء نے موافقت کی ہے اور اسی کا فتویٰ سلیمان بن حرب اور داؤد دیا کرتے تھے۔''

میں کہتا ہوں کہ: ''یہ علی بن ابی طالب کا بھی مذہب ہے، بیہقی نے ۱/۲۸۸ اور طحاوی رحمہ اللہ نے ''شرح المعانی'' ۱/۵۸ میں ابوظبیان سے روایت کیا ہے، کہ انھوں نے علی کو

کھڑے ہوکر پیشاب کرتے دیکھا، پھر انھوں نے پانی طلب کیا، پس وضو کیا اور اپنے نعلین پر مسح کیا، پھر مسجد میں چلے گئے، پس اپنے خفین کو نکالا پھر نماز پڑھی۔

بیہقی نے ''فأم الناس'' کا اضافہ کیا ہے یعنی لوگوں کی انھوں نے امامت کی ،اوران دونوں کی اسناد بخاری کی شرط پر صحیح ہے۔

اور اس میں نعلین پر مسح کرنے کے جواز کی دلیل ہے، اور یہ بہت ساری ان حدیثوں میں جن کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے نبی کریم سے صحیح ثابت ہے۔

''غسل''

مؤلف کا واجبات غسل کے فقرہ نمبر ا کے تحت یہ کہنا کہ: ''کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک فقیہ ہزار عابد سے زیادہ شیطان پر بھاری ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: ''کہ اسے انھوں نے ابن عباس کی اس حدیث سے بیان کیا ہے، جس میں ابن عباس کا اپنے چند تابعین ساتھیوں کے ساتھ ایک واقعہ کا بیان کیا ہے،، اسے ترمذی، ابن ماجہ اور ابن عبد البر نے ''جامع العلم'' میں ان سے مرفوعا بغیر قصہ کے روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا کہ ''غریب حدیث ہے'' یعنی ضعیف ہے، اور مناوی نے حافظ عراقی سے نقل کیا ہے انھوں نے کہا کہ: ''اسکی اسناد بہت ہی ضعیف ہے'' اور وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ انھوں نے کہا ہے، اور اس کا بیان ''مشکوٰۃ کی تعلیق'' ۲۱۷، میں ہے، اور رہا قصہ تو ابھی تک میں اس میں غور وفکر کیلئے کمر بستہ نہ ہو سکا اور اسے میں صحیح نہیں سمجھتا ہوں، کیونکہ اس قصے کے اندر نکارت موجود ہے، و اللہ اعلم

جنبی پر کیا چیزیں حرام ہیں

مؤلف کا قول: ''...... جو آیات قرآنی پر مشتمل ہوں جیسے کہ خطوط، فقہ اور تفسیر کی کتابیں ہیں، ان کے چھونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، کیونکہ اسے مصحف نہیں کہا جاتا ہے، اور نہ ہی اس کے لئے چھونے کی حرمت ثابت ہے''۔

میں کہتا ہوں: ''کہ یہ جواب جنبی کا مصحف چھونے کی حرمت کے قول پر مبنی ہے، اور مصنف نے اس پر یہاں کوئی دلیل نہیں ذکر کی ہے لیکن ''فصل مایجب له الوضوء'' میں اشارہ کیا ہے، کہ دلیل نبی کریم کا یہ قول: ''قرآن کو صرف پاک ہی چھو سکتا ہے'' ہے، باوجودیکہ انھوں نے وہیں پر یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ لفظ طاہر مشترک ہے، جس پر کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے، اور کسی قرینہ سے اسے ایک معین معنی پر محمول کرنا لازمی ہے، پھر ان کا بغیر قرینہ کے اسے غیر جنبی پر محمول کر دینا تو اس کی تردید میں نے وہاں پر ایسی کر دی ہے، جو کافی ہے اور وہیں پر ہم نے حدیث کی مراد کو بھی بیان کر دیا ہے، کہ مومن کے قرآن کے چھونے کی تحریم پر یہ حدیث مطلق طور سے دال نہیں ہے، پس اس کا مراجعہ کر لیں۔

اور برأت اصلیہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو جنبی مسلمان کے قرآن چھونے کے جواز کے قائل ہیں، اور اس باب میں ایسی کوئی صحیح نقل موجود نہیں ہے جو اس سے خروج کی اجازت دے، پس غور وفکر کریں۔

مؤلف کا قول: جمہور کے نزدیک قرآن میں سے کچھ بھی پڑھنا جنبی پر حدیث علی کی وجہ سے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ کو جنابت کے علاوہ قرآن سے کوئی چیز نہیں روکتی تھی'' حرام ہے، اسے اصحاب سنن نے روایت کیا ہے اور ترمذی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے، اور حافظ نے

''الفتح'' میں کہا ہے کہ کچھ لوگوں نے اس کے کچھ رواۃ کو ضعیف کہا ہے اور حق یہ ہے کہ وہ حسن کے قبیل سے ہے، جو قابل حجت ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: ''ہرگز ایسا نہیں ہے، بلکہ وہ اس ضعیف کے قبیل سے ہے جو نا قابل حجت ہے، کیونکہ عبداللہ بن مسلمہ اس میں متفرد ہے، اور بذات خود حافظ ابن حجر نے ''تقريب'' میں اعتراف کیا ہے کہ وہ آخری عمر میں بدل گیا تھا، اور اسی حالت میں اس نے یہ حدیث بیان کی ہے، جیسا کہ اس کا بیان فصل ''مايستحب له الوضو'' میں گذر چکا ہے، اور یہ ایسی قوی علت ہے جو حدیث کے ثبوت میں شک پیدا کرتی ہے، اور اس سے حجت پکڑنے سے روکتی ہے، بالخصوص جبکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایسی حدیث مروی ہے جو اس کے معارض ہے جسے میں نے وہاں ذکر کر دیا ہے، اور اس حدیث کے لئے کوئی شاہد بھی نہیں ہے جو اس کی تقویت کے لائق ہو، جیسے کہ مؤلف کا یہ قول کہ: ''انھیں سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے وضو کیا پھر کچھ قرآن پڑھا، پھر کہا اسی طرح اس کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو، رہی بات جنبی کی تو وہ نہیں پڑھ سکتا، ایک آیت بھی نہیں، اسے احمد اور ابو یعلیٰ نے روایت کیا ہے اور یہ انھیں کے الفاظ ہیں، ھیثمی نے کہا کہ: ''اس کے رجال ثقہ ہیں''۔

میں کہتا ہوں کہ: ''اس طریق کے اندر دو علتیں ہیں: ضعف اور وقف،

ضعف: اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی سند میں عامر بن السمط ابو الغریف ہے جسے ابن حبان کے علاوہ کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے، اور ابن حبان ثقہ کہنے میں تساہل میں معروف ہیں، جیسا کہ میں نے مقدمہ میں بیان کر دیا ہے، اور ان کی مخالفت اس شخص نے کی ہے جو رجال کے بارے میں ان سے زیادہ علم رکھتے ہیں، اور وہ ابو حاتم رازی ہیں، انھوں نے اس

ابوالغریف کے بارے میں کہا ہے کہ وہ مشہور نہیں ہے......لوگوں نے اس کے بارے میں کلام کیا ہے، اصبغ بن نباتہ کے ہم نشینوں میں سے ہے، اور یہ اصبغ ابو حاتم کے نزدیک لین الحدیث اور ان کے علاوہ دوسروں کے نزدیک متروک ہے، ان دوسروں میں حافظ ابن حجر بھی ہیں پس اس کا ضعف ثابت ہے۔

رہی وقف کی بات تو اسے دارقطنی وغیرہ نے ابوالغریف عن علی سے موقوفا روایت کیا ہے جیسا کہ میں نے اسے ''ضعیف سنن ابی داؤد'' نمبر ۳۱، میں بیان کردیا ہے۔

لہذا حدیث اپنے اسناد کے ضعف کے ساتھ موقوف ہوگئی، پس یہ حدیث اپنے سے قبل مرفوع حدیث کی شاہد نہیں بن سکتی، بلکہ یہ ممکن ہے اس کی اصل بھی موقوف ہو اور اس کے مرفوع ہونے اور اس کے الفاظ میں عبداللہ بن سلمۃ نے غلطی کی ہو، کیونکہ انھوں نے حالت تغیر میں اسے روایت کیا ہے اور یہ احتمال ہے، لہذا حدیث سے تحریم پر استدلال کرنا ساقط ہوگیا، اور اصل کی طرف پلٹنا واجب ہوگیا، اور اصل اباحت ہے، اور یہی ابوداؤد اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، اس کے لئے ابن حزم نے ۱/۷۷-۸۰، میں حجت کیا ہے اور اس کو ابن عباس اور سعید بن المسیب ،سعید بن جبیر سے روایت کیا ہے، ان کے ذریعہ اس کی یہ اسناد جید ہے، اور اسے ان سے حماد بن ابی سلیمان نے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن جبیر سے جنبی کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا وہ قرآن پڑھے گا؟ تو انھوں نے اس میں حرج نہ سمجھا اور کہا کہ کیا اس کے پیٹ میں قرآن نہیں ہے؟ اور بغوی نے ''شرح السنہ'' ۲/۴۳، میں جواز کے قائلین کے ساتھ عکرمہ کو بھی جوڑا ہے، لیکن یہ مخفی نہیں ہے کہ یہ کراہت سے خالی نہیں ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ ''میں اللہ کا ذکر طہارت کے ساتھ کرنا پسند کرتا ہوں'' دیکھو ''الصحیحة'' ۸۳۴، واللہ اعلم

مولف کا یہ کہنا کہ: ''جنبی پر مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے، دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ ابتداء میں جب مدینہ آئے تھے تو صحابہ کرام کے مکانات کے رخ مسجد کی جانب تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''ان گھروں کے رخ مسجد سے پھیر دو...... کیونکہ میں مسجد کو حائضہ اور جنبی کیلئے حلال نہیں کرتا'' اسے ابوداؤد نے روایت کیا ہے، اور ام سلمہ سے مروی ہے وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول اس کے صحن میں داخل ہوئے، تو باآواز بلند آپ نے کہا کہ: ''حائضہ اور جنبی کیلئے مسجد حلال نہیں ہے'' اسے ابن ماجہ اور طبرانی نے روایت کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: حدیث کو اس انداز میں بیان کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں دو الگ الگ اسناد سے ہیں ایک عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور دوسری ام سلمہ سے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ وہ دونوں ایک اسناد سے ایک حدیث ہے، جس کا مدار جسرہ بنت دجاجہ پر ہے، وہ اس کی روایت میں مضطرب ہیں، لہذا ایک مرتبہ انھوں نے کہا ''عن عائشة'' اور ایک مرتبہ کہا کہ ''عن ام سلمة'' اور اضطراب ایسی چیز ہے جس سے حدیث (جیسا کہ محدثین کے نزدیک معروف ہے) کمزور ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ راوی کے عدم ضبط اور حفظ پر دال ہوتی ہے، مزید براں اینکہ جسرہ کو ان لوگوں نے ثقہ نہیں کہا ہے جن کی توثیق پر اعتماد کیا جاتا ہے، بلکہ امام بخاری نے یہ کہا کہ: ''اس کے پاس عجائبات ہوتے ہیں'' اسی لئے ایک جماعت نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، جیسا کہ خطابی نے کہا ہے، اور بیہقی نے یہ کہا کہ ''وہ قوی نہیں ہے'' اور عبدالحق نے کہا کہ ''وہ ثابت نہیں ہے'' اور ابن حزم نے مبالغہ کر کے یہ کہا کہ ''وہ باطل ہے''۔(۱)

---

(۱) میں کہتا ہوں کہ: یہ تحقیق علامہ شوکانی رحمہ اللہ پر مخفی رہی۔ کیونکہ انھوں نے حدیث ام سلمہ کی وجہ سے حدیث عائشہ کو قوی قرار دے دیا جیسا کہ ان پر یہ مخفی رہا کہ اس حدیث کہ علت یہی ''جسرۃ'' ہے۔ اس کیلئے ''السیل الجرار'' (۱۰۹/۱) دیکھئے۔

اس حدیث کے دو شاہد ہیں لیکن دونوں اس کی تقویت اور مضبوطی کے لائق نہیں ہیں، کیونکہ ایک میں متروک ہے، اور دوسرے میں کذاب ہے، میں نے اس کی تخریج اور اس پر مفصل گفتگو "ضعیف ابی داؤد" نمبر ۳۲ میں کی ہے۔

ہمارے نزدیک تحریم پر کسی قابل حجت دلیل نہ ہونے اور برات اصلیہ کی وجہ سے اس مسئلہ میں فقہی ناحیہ سے گفتگو کرنا جنبی کے قرآن چھونے پر گفتگو کے مانند ہے، اور یہی امام احمد وغیرہ نے بھی کہا ہے، امام بغوی نے "شرح السنة "۴۶/۲"، میں کہا کی "احمد اور مزنی نے مسجد میں ٹھہرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور احمد نے حدیث کو ضعیف کہا ہے کیونکہ اس کے راوی افعت مجہول ہیں، اور آیت "عابری سبیل" کی تاویل کی ہے کہ اس سے مراد ایسے مسافر ہیں جو جنابت کے شکار ہو جائیں لہذا تیمم کر لیں اور نماز پڑھ لیں، اور اسے ابن عباس سے روایت کیا گیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: یزید بن حبیب سے مروی ہے کہ انصار میں سے کچھ لوگوں کے دروازے مسجد کی طرف تھے لہذا جب وہ جنبی ہوتے تھے اور پانی نہیں پاتے اور پانی پانے کا کوئی راستہ مسجد کے علاوہ نہ تھا، تو اللہ نے آیت "ولا جنباالا عابری سبیل" اتاری، اسے ابن جریر نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اصل میں اسی طرح "ابن حبیب " ہے ممکن ہے یہ مطبعی غلطی ہو، لیکن درست "ابن ابی حبیب" ہے، جیسا کہ "تفسیر ابن جریر" اور رجال کی کتابوں میں ہے، اور وہ ابو رجاء المصری ہے، وہ ثقہ تابعین میں سے ایک فقیہ تھا، مگر ارسال کیا کرتا تھا، لہذا یہ روایت ارسال کے ساتھ معلول ہے، پس اس قابل نہ ہوئی کہ اس سے خوش ہوا جائے۔

غسل مستحب سے متعلق

مؤلف کا نمبرا کے تحت یہ کہنا کہ: ''علماء کی ایک جماعت بروز جمعہ غسل کے وجوب کی قائل ہے''۔

میں کہتا ہوں: وہی حق ہے جس سے اعراض کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ بہت سی حدیثیں اس پر دال ہیں جو ان حدیثوں سے جن سے مخالفین نے استحباب غسل پر استدلال کیا ہے، دلالت میں زیادہ صریح اور اسناد میں زیادہ قوی ہیں، مثال کے طور پر کتاب کے اندر مذکور عمر کی حدیث سے ان کے استدلال کو دیکھئے بیشک ان کے لئے ان میں کوئی حجت نہیں ہے، بلکہ اس کے برخلاف وہ انھیں پر حجت ہے، کیونکہ اس جیسے صحابی جلیل پر بھرے مجمع میں منبر پر سے عمر کا انکار اور تمام صحابہ کا اس انکار پر خاموش رہ جانا یہ ان اہم ترین دلائل میں سے ہے جو فیصل کن ہیں کہ وجوب صحابہ کرام کے نزدیک معلوم تھا، اور اگر معاملہ ان کے نزدیک عدم وجوب ہوتا تو صحابی معذرت کرنے میں بالکل نہ چوکتے، تو اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور موجود صحابہ کی اور کونسی تقریر ہوگی اور وہ بھی اس انکار کے بعد؟

اسی طرح ابو ہریرہ کی حدیث سے انکا استدلال کرنا 'من توضأ فاحسن الوضوء......'' جس نے وضو کیا اور اچھا وضو کیا......، تو حافظ نے بذات خود ''الفتح'' میں اس کا جواب بایں قول دیا ہے، کہ ''اسمیں غسل کی نفی نہیں ہے، اور ''صحیح ''میں ایک دوسرے طریق سے ان الفاظ میں وارد ہوئی ''من اغتسل'' جو غسل کرے، پس وضو کا ذکر ہونا محتمل ہے اس شخص کیلئے جس نے غسل جانے کے وقت سے پہلے کرلیا اور اسے وضو کے اعادہ کی ضرورت ہوئی ہو''۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہ حدیثیں جو جمعہ کے غسل کے وجوب پر صریح ہیں ان میں ان حدیثوں پر جو غسل کے استحباب کیلئے ہیں ایک حکم زائد ہے، اوران کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، اور واجب اس شئی کو اپنانا ہے، جس میں اضافہ ہے، اس بحث کی تفصیل کے لئے علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی ''نیل الاوطار'' اور ابن حزم کی ''المحلی'' کی طرف مراجعہ کریں۔

مؤلف کا نمبر ۳ کے تحت یہ کہنا کہ: ''جب عمر رضی اللہ عنہ سے یہ مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہم میت کو غسل دیتے تھے تو ہم میں کچھ لوگ غسل کرتے اور کچھ نہیں کرتے تھے''، اسے خطیب نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: کوئی شک نہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس کا آغاز ''رُوِیَ'' سے کرنا یہ محدثین کی اصطلاح کے موافق نہیں ہے، کیونکہ یہ صیغہ اور اس جیسے صیغوں سے ضعیف حدیث کا آغاز کیا جاتا ہے، تو اس بات سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ مؤلف نے اس اصطلاح کی رعایت یہاں نہیں برتی ہے، آپ دیکھئے کہ کیا وہ اس کی رعایت کرتے ہیں جس وقت کہ اس صیغہ کے ذریعہ حدیث کی ابتداء کرتے ہیں اور اس سے خاموش رہتے ہیں جیسا کہ انھوں نے ص ۴۴ میں گذری ہوئی حدیث میں کیا ہے، مجھے اس کے بارے میں شک ہے، جیسا کہ میں نے اس کا ذکر وہاں کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

پھر مؤلف نے ''التلخیص'' میں حافظ ابن حجر کی پیروی کی ہے، یا ان کی جنھوں نے ابن حجر سے ان کی نسبت کو صرف خطیب کی جانب نقل کیا ہے، یعنی ان کی تاریخ میں، اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ان سے اعلیٰ طبقہ کے پاس نہیں ہے، اور ان کی کتاب ان کی کتاب سے زیادہ مشہور ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، دارقطنی نے بھی اسے

اپنی سنن ص ۱۹۱ میں تخریج کیا ہے، یہ ایک فائدہ تھا جس پر میں نے متنبہ کرنا بہتر سمجھا۔

مؤلف کا یہ کہنا: ''جب اسماء بنت عمیس نے اپنے شوہر ابو بکر صدیق کو جس وقت ان کا انتقال ہوا غسل دیا تو وہ باہر آئیں اور موجودہ مہاجرین سے سوال کیا اور یہ کہا کہ یہ سخت ٹھنڈک کا دن ہے اور میں روزے سے ہوں لہذا کیا مجھ پر غسل ہے؟ تو ان لوگوں نے کہا کہ نہیں'' اسے مالک نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف کا یہ جزم کہ اسماء نے اپنے شوہر کو غسل دیا......الخ'' اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ قصہ صحیح الاسناد ہے، حالانکہ اس سند کے اندر انقطاع کیوجہ سے ایسا نہیں ہے، مالک نے اسے ''الموطا ۲۲۲/۱-۲۲۳، میں عبداللہ بن ابی بکر سے روایت کیا ہے کہ اسماء بنت عمیس نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو جس وقت ان کا انتقال ہوا غسل دیا پھر باہر آئیں......'' یہ عبداللہ بن ابو بکر وہ ابن ابو بکر صدیق نہیں ہیں جیسا کہ وہ وہم کرتے ہیں بلکہ وہ عبد الله بن ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری ہیں اور وہ ثقہ امام ہیں نیز امام مالک کے شیوخ میں سے ہیں، لیکن انھوں نے اسماء بنت عمیس کا زمانہ نہیں پایا ہے، کیونکہ ان کی وفات سنہ پچاس سے پہلے ہوئی ہے، اور عبداللہ کی ولادت سن ساٹھ کے بعد ہوئی ہے، جیسا کہ ''التھذیب'' وغیرہ سے پتہ چلتا ہے۔

اور اگر یہ اثر صحیح ہوتا تو واضح طور پر غسل کے وجوب پر دال ہوتا، جیسا کہ یہ ابن حزم کا مذہب ہے، کیونکہ ان لوگوں نے اسماء کے روزہ دار ہونے کے ساتھ ساتھ سخت ٹھنڈک کے ہونے کیوجہ سے ترک غسل کا انھیں فتویٰ دیا تھا فتأمل۔

فائدہ: یہاں کچھ ایسے بھی ثابت شدہ غسل ہیں جن کے ذکر سے مؤلف نے تعرض نہیں کیا ہے، لہذا میں نے انھیں ذکر کر دینے میں فائدہ سمجھا:

۱- ہر جماع کے وقت غسل کرنا: ابو رافع کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک رات اپنی تمام عورتوں پر چکر لگایا، اور ان میں سے ہر ایک کے پاس غسل کرتے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ اسے ایک ہی کیوں نہیں بنا دیتے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ زیادہ فرحت بخش، زیادہ بہتر اور زیادہ پاکی کا باعث اور ذریعہ ہے'' اسے ابوداؤد وغیرہ نے حسن سند کے ساتھ روایت کیا ہے اسی لئے میں نے اسے ''صحیح ابی داؤد'' میں بیان کردیا ہے، اور اس میں میں نے یہ بتلایا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے قوی گردانا ہے، اور اس کے ذریعہ انھوں نے استدلال کیا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

۲- ہر نماز کے لئے مستحاضہ کا غسل یا ظہر اور عصر کو جمع کرتے ہوئے ایک اور مغرب وعشاء کو جمع کرتے ہوئے ایک اور فجر کیلئے ایک غسل کرنا: حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے وہ کہتی ہیں کہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مستحاضہ ہوگئیں لہذا اللہ کے رسول ﷺ نے انھیں ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم دیا......'' الحدیث، اور انہی سے ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت رسول کریم ﷺ کے زمانے میں مستحاضہ ہوگئی تو اسے حکم دیا گیا کہ عصر کو اول وقت اور ظہر کو آخر وقت میں جمع کرکے ان دونوں کیلئے غسل کرے اور نماز پڑھے، مغرب کو مؤخر اور عشاء کو معجّل کرکے ان دونوں کیلئے غسل کرے اور نماز پڑھے اور نماز صبح کیلئے غسل کرے'' اس روایت کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے، پہلی روایت فقط صحیح ہے جیسا کہ میں نے اسے '' صحیح السنن '' نمبر ۳۰۰-۳۰۵ میں، بیان کیا ہے۔

۳- بیہوشی کے بعد غسل کرنا: حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب بیمار ہوئے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا لوگوں نے نماز پڑھ لی؟ ہم نے کہا کہ نہیں، اے اللہ کے رسول ﷺ! لوگ آپ کا انتظار کررہے ہیں، تو آپ ﷺ

نے فرمایا: کہ میرے لئے پانی کا ٹب رکھ دو، وہ کہتی ہیں کہ میں نے ایسا ہی کیا، لہذا آپ نے غسل فرمایا، پھر آپ نماز پڑھنے کیلئے گئے کہ بیہوش ہو گئے، پھر ہوش میں آئے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ: لوگوں نے نماز پڑھ لی؟ ہم نے کہا کہ نہیں، اے اللہ کے رسول ﷺ لوگ آپ کا انتظار کرر ہے ہیں، لہذا آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے لئے ٹب میں پانی رکھدو، وہ کہتی ہیں کہ میں نے ایسے ہی کیا، اور آپ ﷺ نے غسل فرمایا، پھر آپ چلے، لیکن بیہوش ہو گئے، پھر افاقہ ہوالہذ ا آپ نے کہا کہ کیا لوگوں نے نماز پڑھ لی؟ ہم نے کہا کہ نہیں، لوگ آپ کا اے اللہ کے رسول ﷺ انتظار کرر ہے ہیں، پس آپ ﷺ کے ابوبکر کے پاس پیغام بھیجنے کے سلسلے میں نئی مکمل حدیث کو بیان کیا ہے، یہ متفق علیہ ہے جیسا کہ ''المنتقی''میں ہے، اسے میں نے باب''غسل المغمی علیه اذا افاق ''میں ذکر کیا ہے، شوکانی نے ۱/۲۱۲، میں کہا ہے کہ'' مصنف رحمہ اللہ نے یہاں بے ہوش کے غسل کے استحباب کے استدلال کو ثابت کرنے کیلئے اسے بیان کیا ہے، اور نبی کریم ﷺ نے اسے تین مرتبہ کیا ہے، درانحالیکہ مرض سے دوچار تھے، پس یہ اس کے استحباب کی اہمیت پر دال ہے۔

۴- مشرک کو دفن کر کے غسل کرنا: علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ ابو طالب کا انتقال ہو گیا، لہذا آپ ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ اور مٹی کے ڈھیر میں انھیں چھپا دو، تو جب میں نے انھیں چھپا دیا یا دفن کر دیا تو میں پلٹ کر آپ ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ غسل کر لو، اسے نسائی نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، اس کی ایک دوسری سند بھی صحیح ہے، اور اس میں کچھ اضافہ بھی ہے، جسے میں نے اپنی کتاب ''کتاب الجنائز '' کے ''المبحث ''۷۹، کے فقرہ ''ب'' میں بیان کیا ہے، اور جلد ہی میں اس سے فارغ بھی ہو گیا، پھر وہ چھپ بھی چکی، و الحمد

لله الذی بنعمته تتم الصالحات۔

عورت کے غسل سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا: عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اسماء بنت یزید نے حیض کے غسل کے بارے میں نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم پانی اور بیر کی پتیوں کو لیکر اس سے پاکی حاصل کروگی، پھر خوشبو میں بسا ایک کپڑا لوگی، اور اس کے ذریعہ نظافت حاصل کروگی، لہذا اسماء رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اس سے کیسے حاصل کروں گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ! اس سے پاکی حاصل کرو، اور انھوں نے آپ سے غسل جنابت کے بارے میں دریافت کیا آپ ﷺ نے فرمایا کہ: تم پانی لوگی......، لہذا عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا نے کہا کہ بہترین عورتیں انصار کی عورتیں ہیں دین میں سمجھ حاصل کرنے میں حیا انہیں مانع نہیں ہوتی ہے'' اسے ترمذی کے علاوہ ''جماعت'' نے روایت کیا ہے،

میں کہتا ہوں: اس میں دو طرح کا وہم ہے:

۱- جماعت مذکور نے پوری حدیث کو روایت نہیں کیا ہے، بلکہ اسے ان لوگوں میں سے مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور احمد نے ۱۴۸/۶، میں روایت کیا ہے، اور حدیث کا سیاق انھیں کا ہے، اور رہے جماعت کے بقیہ لوگ اور وہ بخاری اور نسائی ہیں تو ان لوگوں نے غسل جنابت کے بارے میں بغیر سوال کے صرف اس کے پہلے حصے کو روایت کیا ہے، اور یہی وہ مقدار ہے جس کو انھوں نے ''المنتقیٰ شرح الشوکانی ''۲۱۱/۱-۲۱۸، جماعت کی روایت میں ترمذی کی وجہ سے منسوب کیا ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ نے عائشہ رضی

اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کا قول جو آخر میں ہے "نعم النساء" معلق روایت کیا ہے، چنانچہ حافظ نے اس کی شرح پر ۱/۳۱۴، میں فرمایا ہے کہ: "اس تعلیق کو امام مسلم رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سے جس کی ابتداء یوں ہے: "ان اسماء بنت یزید الانصاری سالت النبی ﷺ عن غسل المحیض" موصول بتلایا ہے۔

یہ ایسی چیز ہے جس سے پوری حدیث کو بخاری کی جانب منسوب کرنے کی وجہ سے آپ کو وہم میں ڈال دے گی اور اس وہم میں شیخ محمود السبکی بھی "الدین الخالص" ۱/۳۱۴، میں پڑ گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں نے اس میں غیر کی تقلید کی ہے۔

۳- مذکورہ لوگوں میں سے کسی کے پاس جنھوں نے حدیث کو مختصر یا مکمل روایت کیا ہے یہ نہیں ہے کہ سوال کرنے والی اسماء بنت یزید ہیں، بلکہ ان کے نزدیک وہ اسماء ہیں جو منسوب نہیں ہیں، اور کچھ لوگوں نے تو نام بالکل لیا ہی نہیں ہے، ہاں مگر مسلم کی ایک روایت میں ۱/۱۸۰ میں انھوں نے اسکا نام اسماء بنت شکل بتلایا ہے، اور جو حافظ سے گذر چکا ہے کہ مسلم کے نزدیک "اسماء بنت یزید الانصاری" ہے، تو یہ ان کا وہم ہے، اور ممکن ہے کہ مؤلف کا منشاء وہم وہی ہو جس سے انھوں نے نقل کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

پھر حدیث میں حیض سے عورت کا غسل اور جنابت سے اس کے غسل کے درمیان فرق واضح ہے، کیونکہ حائضہ پر زیادہ ملنے اور نظافت حاصل کرنے میں سخت تاکید آئی ہے، اس کے مثل غسل جنابت میں تاکید نہیں ہے، جیسا کہ ام سلمہ کی حدیث جو کتاب میں مذکور ہے دلیل ہے چوٹی کے نہ کھولنے پر، اور یہی عبید بن عمیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مراد ہے، ان کے غسل کرنے کے قرینہ سے نبی کریم ﷺ کے ساتھ، لہذا اس تفصیل میں حدیثوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، پس حیض میں چوٹی

کھولنا واجب ہے برخلاف مؤلف کے جنابت میں واجب نہیں ہے، اوران کے مذہب کی بنیاد پر عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کی حدیث کا رد بدون حجت لازم ہوگا، اور یہ جائز نہیں ہے، مذکورہ تفصیل کی طرف امام احمد گئے ہیں اور اسے ابن القیم نے ''تہذیب السنن'' میں صحیح کہا ہے، پس اس کا مراجعہ ١٦٥/١-١٦٨، میں کریں، اور ٢/٣٧-٤٠ میں ابن حزم کا یہی مذہب ہے۔

غسل سے متعلق چند مسائل

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''حیض و جنابت سے یا جمعہ وعید سے یا جنابت وعید سے جب کل کی نیت کرے ایک ہی غسل کافی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''کہ بے شک ہر آدمی کیلئے وہی ہے جس کی وہ نیت کرے......''

میں کہتا ہوں کہ: مجھے لگتا ہے کہ یہ کافی نہیں ہے، بلکہ جس کی وجہ سے غسل واجب ہے اس کے لئے علیحدہ غسل کرنا ضروری ہے، لہذا حیض کیلئے ایک غسل اور جنابت کیلئے دوسرا غسل یا جنابت کیلئے ایک غسل اور جمعہ کیلئے دوسرا غسل کرے گا، کیونکہ انمیں سے ہر ایک پر علیحدہ غسل کرنے کی دلیل موجود ہے، پس ایک عمل میں ان کو سمیٹنا جائز نہیں ہے، آپ دیکھئے کہ اگر کسی پر رمضان کے روزے کی قضا ہے تو اس کے لئے اگلے رمضان کے روزے کی ادائیگی کے ساتھ ان روزوں کی قضا کی نیت کرنا جائز نہیں ہے، اوراسی طرح نماز وغیرہ کے بارے میں بھی کہا جائے گا، اوران عبادتوں اور غسل کے درمیان فرق کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جس کو اس کا دعویٰ ہو برائے کرم بیان پیش کرے۔

اور مصنف کا نبی کریم ﷺ کے اس قول: ''و انما لکل امرئ مانوی''

سے استدلال کرنے کی یہاں کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس میں وہ عموم نہیں ہے، جس کی طرف مصنف کا رجحان ہے، کیونکہ معنی ہے کہ اس کے لئے وہ ہے جو وہ نیت کرے، یعنی مشروع عمل میں اچھی یا بری نیت، اس معنی میں عمل مشروع اس وقت مقبول عند اللہ ہوگا جبکہ نیت اس کے اندر صالح ہو اگر نیت فاسد ہو جیسے اللہ کی خوشنودی کے علاوہ دوسری شی کا قصد کرے، تو اس وقت اس کا عمل قابل قبول نہ ہوگا، اس سے آپ کو پتہ لگے گا کہ پوری حدیث سے یہی مراد ہے، اور پوری حدیث یہ ہے: ''تمام اعمال کا دارومدار نیت پر ہے اور ہر انسان کیلئے وہی ہے جس کی نیت کرے، جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی خاطر ہوئی اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی جانب ہوگی، (اور یہی صالح نیت ہے) اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے کیلئے یا عورت سے شادی کرنے کیلئے ہوئی ہو (اور یہ فاسد نیت ہے) تو اس کی ہجرت اسی کی طرف ہوگی، جس کیلئے اس نے ہجرت کی''۔

خلاصہ کلام یہ کہ حدیث اس عمل کی درستگی ہے پر جس کے جواز کا ثبوت ہے، مگر یہ اس وقت ہوگا جبکہ صالح نیت اس عمل مشروع سے مقترن ہو

رہا اس حدیث کا اس چیز کی درستگی پر دلالت کرنا جو کسی خاص دلیل کے نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہو اور اس سے فقط نیت صالح مقترن ہو تو اس کے بارے میں بالکل کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ واضح بھی ہے، اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے۔

اور ابن حزم نے اس کے بالکل برعکس حدیث سے وہی استدلال کیا ہے، جس کی طرف ہم گئے ہیں، انھوں نے حدیث ذکر کرنے کے بعد یہ کہا کہ جو جمعہ کے دن جنبی ہو جائے اس کو دو غسل کافی ہوں گے، ایک غسل سے جنابت کی نیت کرے گا اور دوسرے سے جمعہ کی نیت کرے گا الخ، انھوں نے ١/٢٣ میں کہا ہے کہ: ''اس کی دلیل اللہ کا قول

ہے:'' و ماامروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین ''اوررسول ﷺ کا قول ہے:'' انماالأعمال بالنیات و لکل امرئ مانوی'' تو یہ یقیناً صحیح ہے کہ ان غسلوں میں سے ہر غسل کے بارے میں اسے حکم دیا گیا ہے، پس اگر یہ صحیح ہے تو وہ باطل ہے کہ ایک عمل دوعملوں کی جانب سے یا اس سے زیادہ کی جانب سے کافی ہوگا، اور یقیناً یہ صحیح ہے کہ اگر اس نے انمیں سے کسی ایک کی جو اس پر واجب ہے نیت کی، بیشک اس کے لئے رسول اللہ ﷺ کی سچی شہادت ہے کہ جس کی اس نے نیت کی ہو، اور اس کے لئے وہ نہیں ہے جس کی اس نے نیت نہیں کی، پس اگر اس نے اپنے اس عمل کے ذریعہ بلاواسطہ دوعمل کی نیت کرلی تو اس نے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے مخالفت کی، کیونکہ اسے مکمل غسل کی ان تمام وجوہ کی بنیاد پر جس کو ہم نے بیان کیا ہے، حکم دیا گیا ہے، لہذا اس نے اسے نہیں کیا، اور غسل منقسم نہیں ہوگا، لہذا اس کا سارا عمل اللہ کے رسول ﷺ کے اس قول کی وجہ سے ''جس نے کوئی ایسا عمل کیا جس پر ہمارا امر نہیں ہے وہ مردود ہے، برباد ہوگیا۔

پھر انھوں نے یہ بیان کیا کہ جس طرف وہ گئے ہیں یعنی ایک غسل دوغسلوں کے لئے کافی نہیں ہوگا اس کی ایک سلف کی جماعت قائل ہے، جن میں جابر بن یزید، حسن ،قتادہ، ابراہیم نخعی، حکم، طحاوی، عطاء، عمرو بن شعیب، زھری اور میمون بن مہران ہیں، انھوں نے کہا کہ:''یہی داؤد اور ہمارے اصحاب کا قول ہے'' اور اس کے بارے میں ان سے منقول آثار کو انھوں نے ذکر کیا ہے، پس اس کا مراجعہ کریں، اور بہتر یہ کہ انھیں سے ابوقتادہ انصاری کو بھی جوڑ لیا جائے کیونکہ حاکم نے ۲۸۲/۱، میں یحیی بن ابی کثیر عن عبداللہ بن ابی قتادہ کے طریق سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:''میرے والد میرے پاس آئے درانحالیکہ میں بروز جمعہ غسل کررہا تھا، تو انھوں نے کہا کہ جنابت کا غسل ہے یا جمعہ کا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ جنابت کا، انھوں نے کہا کہ دوسرا غسل کرو، میں نے اللہ کے

رسول ﷺ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو جمعہ کے دن غسل کرے گا وہ دوسرے جمعہ تک طہارت میں رہے گا'' اور حاکم نے کہا: ''شیخین کی شرط پر صحیح حدیث ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے، پس اگر ابوقتادہ دو غسلوں کی جانب سے ایک ہی غسل کافی سمجھتے تو جمعہ کیلئے ایک غسل کے اعادہ کا حکم نہ دیتے، بلکہ یقیناً ان سے کہتے کہ اپنے غسل جنابت میں جمعہ کے غسل کی بھی نیت کرلو''۔

لیکن مذکور اسناد کی صحت میں نظر ہے، کیونکہ یحیی بن کثیر مدلس ہے، اور اس نے اسے عنعنہ سے روایت کیا ہے، پھر اس کے طریق میں ہارون بن مسلم العجلی ہے، اور وہ شیخین کے رجال میں سے نہیں ہے، بلکہ اس سے کتب ستہ میں سے کسی نے کچھ بھی روایت نہیں کیا ہے، اور حاکم نے اس کے بارے میں اس حدیث کے بعد کہا ہے کہ: ''ثقہ ہے اس سے احمد بن حنبل اور عبداللہ بن عمر القواریری نے روایت کیا ہے۔''

اور اس سے دوسرے لوگوں نے بھی روایت کیا ہے، ابن حبان نے اس کا ذکر ''الثقات'' میں کیا ہے، اور اس کی روایت کو انھوں نے اور ابن خزیمہ نے اپنی ''صحیح'' میں تخریج کیا ہے، جیسا کہ ''تھذیب'' میں ہے اور کہا کہ: ''ابو حاتم نے کہا ہے کہ ''فیه لین'' اور ''التقریب'' میں کہا ہے کہ وہ صدوق ہے، پس ظاہر ہے کہ کم سے کم وہ حسن الحدیث ہے اور طبرانی نے ''الاوسط'' میں جیسا کہ ''المجمع'' ٢/١٧٤ میں ہے، اس سے اسی کے طریق سے روایت کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ: ''اس میں ہارون بن مسلم ہے، ابو حاتم نے کہا: '' فیه لین'' حاکم اور ابن حبان نے اسے ثقہ کہا ہے اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

لہذا میں نے اس کی تخریج ''الصحیحة'' (٢٣٢١) میں کی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''۲- جب اس نے غسل جنابت کیا اور وضو نہیں کیا تو یہ غسل وضو کی نیابت کرے گا، عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کہتی ہیں اللہ کے رسول ﷺ غسل کے بعد وضو نہیں کرتے تھے'' ابن عمر سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے جس نے ان سے کہا کہ میں کیا غسل کے بعد وضو کروں؟ تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم بال کی کھال ادھیڑ رہے ہو۔

میں کہتا ہوں کہ: اس استدلال میں نظر ہے، اور ابن عمر سے مروی اثر موقوف ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تب بھی اس میں حجت نہیں ہے، کیونکہ ظاہراً اس سے وہی مراد ہوگا، جو حدیث سے ہے کہ سنت غسل سے پہلے وضو کرنا ہے نہ کہ بعد میں، اس مسئلے کی دوسری حدیث کی دلیل ہے، وہ کہتی ہیں: ''جب اللہ کے رسول ﷺ غسل جنابت کرتے تو اپنے ہاتھوں کو دھلتے اور نماز جیسا وضو کرتے اور غسل فرماتے ......'' اسے شیخین وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

اور کوئی شک نہیں جس نے غسل سے پہلے وضو کیا اور غسل کے بعد بھی وضو کیا تو یہ تعمق ہے اور جس نے غسل کے بعد وضو پر اقتصار کیا تو یہ سنت کے مخالف ہے، تب تو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں بالکل یہ نہیں ہے کہ آپ ﷺ غسل میں مطلقا وضو نہیں کرتے تھے، اگر ایسا ہے تو اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، اور اگر ایسا نہیں ہے تو استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

پس جابر بن عبداللہ کی حدیث سے استدلال کرنا بہتر اور اولیٰ ہے کہ: ''طائف والوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ ہماری زمین ٹھنڈی ہے تو کیا غسل جنابت سے وہ ہمارے لئے کافی ہوگا، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ رہا میرا معاملہ تو میں اپنے سر پر تین بار پانی

انڈیلتا ہوں'' اسے مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور اسی سے بیہقی نے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے، چنانچہ انھوں نے اپنی ''سنن'' ۱/۱۷۷، میں فرمایا کہ: ''غسل میں وضو کے داخل ہونے کا باب'' یہ حدیث سے ظاہر ہے، پھر اسی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کی حدیث کو جس کو مؤلف نے بیان کیا ضم کر دیا ہے، اور یہ صحیح ہے جیسا کہ میں نے ''صحیح سنن ابی داؤد'' نمبر ۲۴۴، میں بیان کیا ہے، ان دونوں حدیثوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ آپ ﷺ غسل کے ذریعہ نماز پڑھتے اور اس کے دوران وضو نہ کرتے اور نہ ہی اس کے بعد وضو کرتے، واللہ اعلم۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ابوبکر بن العربی نے کہا ہے کہ وضو غسل کے تحت داخل ہے، اور جنابت کی طہارت کی نیت حدث کے طہارت کی نیت کے بعد آتی ہے ......'' اس میں علماء کا اختلاف نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ہاں اس میں علماء کا اختلاف ہے، اور ابن العربی نے ایسی چیز کہہ دی جس کا انھیں علم نہیں ہے، ''وفوق کل ذی علم علیم'' ہر جاننے والے سے بھی بڑا جاننے والا ہے، اور حافظ نے ''فتح الباری'' ۱/۲۸۷، میں کہا ہے کہ: ''ابن بطال نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ وضو غسل کے ساتھ واجب نہیں ہے، لیکن یہ مردود ہے، اور ایک جماعت کا خیال ہے جن میں ابو منذر، داؤد وغیرہ ہیں کہ محدث غسل کیلئے وضو کی نیابت نہیں کریگا، اور شوکانی رحمہ اللہ نے اس کے بعد کہا کہ ''یہی اکثر علماء کا قول ہے، او رمیری مراد یہ ہے کہ غسل کے ساتھ وضو کے واجب نہ ہونے سے ہے، اور طہارت کبریٰ کے تحت طہارت صغریٰ کے داخل نہ ہونے کا ہے، پہلے قول کی طرف زید بن علی گئے ہیں، فی الواقع وضو کی مشروعیت غسل پر مقدم ہے، جیسا کہ اس کا ثبوت صحیح حدیثوں سے ہے، رہا وجوب تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، اور صرف فعل سے کوئی وجوب نہیں ثابت ہوتا، ہاں ممکن

ہے کہ وجوب وضو پر فیصلہ کن دلائل کے ذریعہ دوسرے قول کی تائید ہوسکے"۔

میں کہتا ہوں کہ: وہم وگمان کے برخلاف عدم وجوب ہی ابن حزم کا مذہب ہے، دیکھئے "المحلی" ۲/ ۲۸۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: اگر شرم گاہوں کے دیکھنے سے حمام میں داخل ہونے والا محفوظ ہے اور لوگوں کی نگاہوں سے اس کی شرمگاہ محفوظ ہے تو اس میں داخل ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ مطلق کلام حمام میں داخل ہونے والے تمام افراد کیلئے ہے، گرچہ وہ عورتیں ہوں، اور خاص طور سے مؤلف نے ان کو مذکورہ حکم سے مستثنیٰ نہیں کیا ہے، لہذا اس بنا پر میں کہتا ہوں کہ عورتوں کو اس حکم میں شریک کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ حمام اور اس سے مقصود تمام وہ چیزیں ہے جو طبعا گھر کے باہر ہو، ان پر مطلقا حرام ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے وہ ازار کے ساتھ ہی حمام میں داخل ہوگا، اور جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، وہ اپنی جورو کو حمام میں نہیں جانے دے گا" اسے ترمذی نے روایت کیا ہے اور حسن کہا ہے، اور اس کے بہت سے شواہد ہیں "ترغیب" میں اسے دیکھئے۔

ابوملیح سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ شام کی کچھ عورتیں عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے کہا کہ آپ لوگ کون ہیں؟ انھوں نے کہا کہ شام کی رہنے والیاں ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ شاید آپ لوگوں کا تعلق اس علاقہ سے ہے جہاں کی عورتیں حمام میں داخل ہوتی ہیں، تو انھوں نے کہا کہ ہاں، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ بہر کیف میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو کہتے ہوئے سنا کہ جو بھی عورت اپنے کپڑے

اپنے گھر کے باہر نکالتی ہے وہ اپنے اور اللہ کے درمیان کے پردے کو چاک کرنے والی ہے، اسے نسائی کے علاوہ اصحاب سنن اربعہ نے روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے، دیکھئے "صحیح الترغیب" ۱/۱۴۱/۱۵۷-۱۶۵، طبعة مکتبة المعارف ریاض۔

رہا مریضہ اور نفساء کا استثناء جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے اور ابو داؤد وغیرہ کے ہاں ہے تو اس کی سند صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اسے "غایة المرام" ۱۹۲، وغیرہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

تیمّم کے بارے میں

مؤلف کا زخم اور مرض کی وجہ سے تیمّم کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے یہ کہنا کہ: "جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے آپ نے فرمایا کہ ہم ایک سفر میں تھے، کہ ہم میں سے ایک آدمی کو ایک پتھر لگ گیا، جس کی وجہ سے اس کا سر پھوٹ گیا اور پھر اسے احتلام بھی ہو گیا، چنانچہ اس نے اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا .... اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اللہ اس پر رحم کرے، ان لوگوں نے اسے ہلاک کر دیا، جب انھیں معلوم نہیں تھا تو دریافت کیوں نہیں کر لیا، بیشک جہالت کا علاج پوچھ لینا ہے، اس کے لئے تو بس اتنا ہی کافی تھا کہ تیمّم کر لیتا، اور اپنے زخم پر کوئی پٹی وغیرہ باندھ لیتا، پھر اس پر مسح کرتا اور اپنے پورے بدن کو دھو لیتا۔" اسے ابو داؤد، ابن ماجہ، دارقطنی نے روایت کیا ہے، اور ابن السکن نے صحیح گردانا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کو تو بیہقی اور عسقلانی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس

حدیث کیلئے حدیث ابن عباس شاہد ہے، جس سے وہ حسن کے درجہ تک پہونچ جاتی ہے، لیکن اس میں آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ ''و یعصر .... الخ نہیں ہے، لہذا اس ضعیف طریق کے تفرد کی وجہ سے یہ اضافہ ضعیف اور منکر ہے، ''التلخیص الحبیر'' ۲/۲۹۴ اور ۲۹۵، اور '' بلوغ المرام'' کا مراجعہ کریں۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مؤلف کا اس حدیث سے حجت پکڑنا صحیح نہیں ہے، برخلاف ان کے حجت پکڑنے کے اس حدیث: ''مسح علی الجبیرۃ'' پٹی پر مسح کرنے سے، مزید بیان اس پر انشاء اللہ آگے آئے گا۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''و ۴، اگر وہ پانی کے استعمال پر قادر ہے لیکن اسے اندیشہ ہے کہ اگر وہ وضو یا غسل کریگا تو وقت نکل جائے گا، تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا، اور اس پر اعادہ نہیں ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ: مجھے اس کے برخلاف معلوم ہے، اور وہ اس لئے کہ شریعت سے ثابت ہے کہ پانی کے عدم موجودگی کے وقت ہی نص قرآنی سے تیمّم مشروع ہے، اس باب میں سنت نبویہ ﷺ نے اور توسیع پیدا کر دی ہے، چنانچہ اس نے سخت ٹھنڈک اور مرض کی وجہ سے بھی تیمّم کو جائز کہا ہے، جیسا کہ مؤلف نے بیان کیا ہے، تو وہ دلیل کہاں ہے جو پانی کے استعمال پر قدرت کے باوجود تیمّم کے جواز پر مشتمل ہو؟ پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وقت کے نکل جانے کا خدشہ ہی اس کے جواز کی دلیل ہے تو میں کہوں گا کہ صرف تنہا یہی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ وہ شخص جسے وقت کے نکل جانے کا خدشہ اور خوف لاحق ہو اس کی صرف دو حالتیں ہو سکتی ہیں تیسری نہیں، یا تو اس پر وقت اس کے کسب اور سستی کے باعث تنگ ہوا ہے یا ایسی وجہ سے ہوا ہو جس پر وہ قادر اور مالک نہیں ہے، جیسے کہ نیند اور بھول وغیرہ،

پس اس دوسری حالت میں وقت ، بیداری کے وقت سے شروع ہوگا، یایاد آتے ہی جس قدر وقت میں نماز کی ادائیگی ممکن ہو، جیسا کہ اس کو حکم دیا گیا ہے، دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ کہنا کہ ''جو بھی کوئی نماز بھول گیا یا سوگیا ہوتو اس نماز کا کفارہ یہ ہے کہ جب بھی اسے یاد آجائے اسے پڑھ لے'' اسے شیخین نے تخریج کیا ہے، اور الفاظ امام مسلم کے ہیں، پس شارع نے اس معذور کیلئے ایک خاص وقت مقرر کردیا ہے، لہذا وہ جب بھی نماز پڑھے گا جیسا کہ حکم دیا گیا ہے تو وہ نہانے یا وضو کرنے کیلئے پانی ہی استعمال کریگا اور اس پر خروج وقت کا اندیشہ نہیں کیا جائے گا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ تیمم کرنا اس کیلئے جائز نہیں ہے، اور یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی پسندیدہ رائے ہے، جیسا کہ ''الاختیارات'' ص ١٢، میں ہے، اور ''المسائل الماردینیۃ'' ص ٦٥، میں بیان کیا ہے کہ یہی جمہور کا مذہب ہے، جہاں تک پہلی حالت کی بات ہے یہ مسلم ہے کہ اصل میں پانی کے استعمال اور تیمم کے نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، تو اس طرح اس حالت میں اس پر پانی کا استعمال کرنا واجب ہوجاتا ہے، اگر نماز پاجاتا ہے تو بہت بہتر ورنہ وہ اپنے کو ملامت کرے، کیونکہ وہ اپنے عمل کے سبب اس نتیجہ تک پہونچا ہے،، اس پر میرا نفس مطمئن اور میرے دل کو انشراح ہے، گرچہ شیخ الاسلام وغیرہ نے کہا ہے کہ وہ تیمم کرکے نماز پڑھ لے گا، واللہ اعلم

پھر میں نے شوکانی کو دیکھا تو ایسا لگا کہ ان کا میلان بھی اسی کی طرف ہے، جو میں نے بیان کیا ہے، ''السیل الجرار'' ١/١٢٦-١٢٧ کا مراجعہ کریں۔

پٹی اور اس جیسی چیزوں پر مسح کرنے سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: پٹی اور اس جیسی چیزوں پر جس سے عضو مریض کو باندھا جاتا ہے مسح کرنا

مشروع ہے اس سلسلے میں کئی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جو گرچہ ضعیف ہیں لیکن ان کے کئی طرق ہیں جس سے ان کو تقویت مل جاتی ہے، جس سے اس کی مشروعیت پر استدلال ہوسکتا ہے، انھیں حدیثوں میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ایک آدمی کو ایک پتھر لگ گیا، پس اس کا سر پھوٹ گیا......'۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے حدیث کو قوی کرنے میں امام صنعانی وشوکانی وغیرہما کی پیروی کی ہے، حالانکہ ان تمام لوگوں کا اس سلسلے میں اس قاعدہ سے جسے میں نے مقدمہ میں نمبر دس کے تحت بیان کیا ہے، ذھول ہوگیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث میں اگر ضعف سخت ہو تو وہ کثرت طرق سے قوی نہیں ہوگی، اور یہ حدیثیں اسی قبیل سے ہیں اور وہ چار حدیثیں ہیں، لہذا ان کی علتوں کو کچھ ایجاز کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔

اول – کتاب کے اندر مذکور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث اور اس کا موضع شاہد یہ کہنا کہ:'' و یعصب او یعصر علی جرحه......'' کہ اپنے زخم پر پٹی باندھ لے، ہم پہلے بھی بیان کرچکے ہیں کہ حدیث کا یہ جملہ منکر ہے، جسے دوبارہ بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

دوم – حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ میرا ایک بازو ٹوٹ گیا لہذا میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا؟ آپ ﷺ نے مجھے پٹیوں پر مسح کرنے کا حکم دیا، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''بلوغ المرام ''میں کہا ہے کہ اسے ابن ماجہ نے بہت ہی واہی تباہی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اور اس کے شارح صنعانی رحمہ اللہ نے یہ فرمایا'' یحییٰ بن معین اور احمد وغیرہ نے اس حدیث کا انکار کردیا ہے، ان لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ عمرو بن خالد الواسطی کی روایت ہے، وہ کذاب ہے اور اسے دارقطنی وبیہقی نے دو طریق سے

روایت کیا ہے جو اس سے بھی زیادہ واہی ہے، امام نووی رحمہ اللہ نے کہا کہ تمام حفاظ حدیث کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر میں اس حدیث کی صحیح سند پاتا تو اس کا قائل ہوتا، یہ اس قبیل سے ہے جس میں اللہ سے استخارہ کروں گا، اور ابن ابی حاتم نے "العلل" میں اپنے باپ سے روایت کر کے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث باطل ہے، اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

سوم: ابوامامہ سے مروی ہے طبرانی رحمہ اللہ نے "المعجم الکبیر" ۷۵۹۷/۱۵۴/۸، میں اپنی سند سے روایت کیا ہے اور "نصب الرایہ" ۱۸۶/۱، میں اس کو بیان کیا ہے، جن میں طبرانی کے شیخ اسحٰق بن داؤد الصواف ہیں۔ مجھے ان کا ترجمہ نہیں ملا اور حفص بن عمر ہیں اور وہ العدنی ہیں، امام نسائی نے کہا کہ وہ ثقہ نہیں ہے۔

چہارم: ابن عمر سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ پٹیوں پر مسح کیا کرتے تھے، اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے، اور کہا ہے کہ ابوعمارہ یعنی محمد بن احمد بن النھدی اس کا ایک راوی ہے جو نہایت ضعیف ہے اور یہ حدیث مرفوعا صحیح نہیں ہے، اور بیہقی نے ۲۲۸/۱، میں ابن عمر سے اسے موقوفا صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، پھر یہ کہا کہ یہ ابن عمر سے صحیح مروی ہے، اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے پہلے طریق سے دوسری حدیث کے بیان کرنے اور پہلی حدث کے دوسرے طرق کی طرف اشارہ کرنے اور ان سب کے ضعف کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے، کہ اس باب میں کچھ بھی ثابت نہیں ہے، اور سب سے صحیح اس باب میں جو روایت ہے وہ عطاء بن ابی رباح کی ہے، یعنی حدیث جابر جس کا ذکر کیا جا چکا ہے وہ قوی نہیں ہے، اور جو ہم نے ابن عمر سے پٹی پر مسح کے سلسلے میں روایت کیا ہے اسی روایت کے ساتھ اس مسئلے میں کچھ تابعی فقہاء اور ان کے مابعد علماء کے اقوال ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: آپ دیکھ رہے ہیں کہ بیہقی نے اس باب میں فقہاء کے اقوال اور ابن عمر کے اثر پر جس کی طرف ابھی ابھی اشارہ ہو چکا ہے، اعتماد کیا ہے، پس اگر حدیث ان طرق سے قوی ہو جاتی ہے تو یقیناً بیہقی اس سے حجت پکڑتے، کیونکہ یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو حدیث کے کثرت طرق کی وجہ سے تقویت کے قائل ہیں، لیکن انھوں نے اس حدیث کے اپنے احتیاج کے باوجود ایسا نہیں کیا کیونکہ اس کے تمام طرق نہایت ضعیف ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں،۔

اسی لئے ابن حزم رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ پٹی پر مسح کرنا مشروع نہیں ہے، انھوں نے ۲/۷۴-۷۵، میں کہا ہے کہ اس کی دلیل اللہ کا یہ کہنا کہ: ''لا یکلف اللّٰه نفسا الا وسعها'' اللہ ہر نفس کو اس کی طاقت کے مقدار مکلّف کرتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا یہ کہنا کہ: ''اذا امرتکم بأمر فاتوا منه مااستطعتم'' کہ جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اپنی طاقت وقوت کے بمقدار اس پر عمل کرو، پس قرآن وحدیث سے ہر وہ چیز ساقط ہوگئی جس سے انسان عاجز ہو، اور اس کا بدل شریعت ہوگی اور شریعت کا لزوم قرآن وسنت سے ہوتا ہے۔ اور پٹی پر مسح کرنے کے عوض یا دوا کے بدلے میں قرآن وسنت سے کچھ بھی وارد نہیں ہوا جس سے اس چیز کا دھلنا لازم آئے جس چیز پر وہ قادر نہیں ہے پس اس وجہ سے یہ قول ساقط ہے۔

حیض کے بارے میں

مؤلف کا حیض کے خونوں کے بیان کے سلسلے میں یہ کہنا: ''(د) گدلا: جو سیاہ سفید کے درمیان گندے پانی کی طرح ہو، علقمہ بن ابی علقمہ کی حدیث ہے، اپنی ماں مرجانہ سے

روایت کرتے ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی تھیں وہ کہتی ہیں کہ عورتیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس اس ڈبیا کو بھیجا کرتی تھیں جس میں کرسف ہوا کرتا اور کرسف میں زردی ہوتی تھی تو عائشہ کہتیں کہ جلد بازی نہ کرو حتیٰ کہ تم سفید چونا نہ دیکھ لو، اسے مالک ومحمد بن حسن نے روایت کیا ہے اور بخاری رحمہ اللہ نے اسے معلق ذکر کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مرجانہ کو ابن حبان کے علاوہ کسی نے ثقہ نہیں گردانا ہے، لیکن مرجانہ کی متابعت عمرۃ نے عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا سے اس کی معنوی روایت کے ساتھ کی ہے، اسے بیہقی نے ۱/۳۳۶، میں تخریج کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے(۱)

اور حدیث گرچہ موقوف ہے لیکن چند وجوہ کی بنا پر اس کا حکم مرفوع کا ہوگا، اور سب سے قوی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے بعد ان الفاظ کے ساتھ کہنا کہ: ''لا نعد الصفرة و الکدرة بعد الطهر شيئا'' کتاب کے اندر مذکور ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا مفہوم اس کا شاہد ہے، جو اس پر دال ہے کہ وہ طہر اور پاکی کے پہلے اسے حیض مانتی اور سمجھتی تھیں، اور یہی جمہور کا مذہب ہے، جیسا کہ شوکانی علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ:

فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا کی حدیث کے ظاہر کی وجہ سے جو کتاب میں مذکور ہے پہلے میں سمجھتا تھا کہ حیض کا خون صرف کالا خون ہوتا ہے، پھر مجھے ان تعلیقات کو لکھتے وقت یہ پتہ چلا کہ حق وہی ہے جو سید سابق نے بیان کیا ہے کہ: حیض کا خون سرخ، زرد اور مٹ میلا طہر کے پہلے ہوتا ہے، اس حدیث کی وجہ سے اور اس کی شاہد کی وجہ سے، نیز مجھے یہ بھی معلوم ہوا کہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا اس کے معارض بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ دم مستحاضہ کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے جس کی وجہ سے ان پر دم حیض کا دم استحاضہ سے

(۱) دیکھئے ''ارواء الغلیل'' (۱/ ۲۱۸/ ۱۹۸)

اختلاط ہوگیا، چنانچہ وہ دم استحاضہ اور دم حیض کے درمیان خون کی سیاہی سے تفریق کرتی ہیں اور جب اسے دیکھ لیتی ہیں تو نماز ترک کر دیتی ہیں، اور جب سیاہی کے علاوہ دوسرا رنگ دیکھتی ہیں نماز پڑھتی ہیں لہذا حدیث کو اس کے علاوہ پر محمول نہیں کیا جا سکتا، واللہ اعلم۔

استحاضہ کے بارے میں

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''عکرمہ بن حمنہ سے مروی ہے کہ وہ مستحاضہ تھیں ....'' اسے ابوداؤد اور بیہقی رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اصل نسخے میں ''عکرمه بن حمنه'' ہے(۱) یہ نہایت عجیب وغریب مطبعی غلطی ہے، اور ممکن ہے کہ ''عکرمه عن حمنه '' ہو، اور وہ جحش کی بیٹی ہے، کیونکہ اسی طرح ''سنن ابی داؤد'' میں ہے، پس اگر یہی اصل ہے تو اس حدیث کی سند میں عکرمہ کے ذکر سے کون سا نکتہ اور انھیں سے شروع کرنے میں کون سی باریکی ہے، بالخصوص جب کہ وہ اس اختصار کے برخلاف بھی ہے، جسے مؤلف کتاب کے اندر اختیار کر چکے ہیں۔

پھر ''حمِنة'' میں میم کے کسرہ کے ساتھ اسی طرح اصل میں بھی ہے اور اسی طرح استحاضہ کی بحث میں گذر چکا ہے، اور وہ غلط ہے، اور صحیح و درست، ''حمْنة'' میم کے سکون کے ساتھ ہے، جیسا کہ شیخ فتنی کی ''المغنی'' میں اور ''القاموس'' وغیرہ میں ہے۔

---

(۱) کتاب کی جدید طباعت (۸۹/۱) میں عکرمہ بنت حمنہ ہے۔

نماز کے متعلق

مؤلف کا: ''اسلام میں نماز کا مقام و مرتبہ'' کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ عبداللہ ابن قرط سے نقل کیا ہے انھوں نے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ سب سے پہلے جس کا حساب کیا جائے گا...... '' اسے طبرانی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اسے ''الترغیب'' سے نقل کیا ہے، نیز اس میں اسی طرح عبداللہ بن قرط سند منقول ہے، اور ھیثمی نے ''المجمع'' میں اس کی مخالفت کی ہے، اور اس کو انس بن مالک سے منقول بتلایا ہے، سیوطی نے ان کی اس پر ''الجامع'' میں متابعت کی ہے، اور وہی درست ہے، اس کو الضیاء المقدسی نے مسند انس میں اس لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے جو ''الاحادیث المختارۃ'' سے منقول ہے، اور طبرانی وغیرہ کے طریق سے ماخوذ ہے اس کی تخریج میں نے ''الصحیحۃ'' ۱۳۵۸، میں کردی ہے پھر میں نے اسی طرح اس کو طبرانی کی ''المعجم الاوسط'' ۱۰۰/۳-۱۰۱ منصورہ جامعہ اسلامیہ میں (نمبر ۲۰۴۶) اپنے لگائے نمبر کے ساتھ دیکھا ہے۔

مؤلف کا نماز کے چھوڑنے والے کے قتل وجوب پر صریح حدیثوں کے ذکر کے تحت یہ کہنا: ابن عباس سے مروی ہے وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں آپ ﷺ نے فرمایا اسلام کی کڑیاں اور دین کے قواعد تین ہیں انھیں پر اسلام کی بنیاد ہے، جس نے ان میں سے ایک بھی ترک کیا وہ کافر ہے اس کا خون مباح ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں ہے، فرض نماز اور رمضان کے روزے'' اسے ابویعلیٰ نے حسن

اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مجھے رسول اللہ ﷺ سے اس حدیث کے ثبوت میں بہت ہی شک ہے، اور مصنف نے درحقیقت اسے منذری کی پیروی میں حسن قرار دیا ہے، اور میں پہلے ہی اس پر اپنی تعلیق میں کہہ چکا ہوں جس کی عبارت یوں ہے۔

اسی طرح ہیثمی نے ''المجمع'' ۱/۴۸، میں کہا ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ میرے نزدیک محل نظر ہے، کیونکہ یہ عمر بن مالک النکری کی روایت ہے، اور لوگوں میں اگر کسی نے اس کی توثیق کی ہے تو صرف ابن حبان علیہ الرحمہ نے، اس کے باوجود ابن حبان علیہ الرحمہ نے اس کے بارے میں یہ کہا ہے کہ: ''وہ غلطی کرتا ہے اور قابل حیرت چیزیں پیش کرتا ہے، نیز یہ بھی کہا ہے کہ: ''اس کی حدیثیں اس کے بیٹے کی مروی حدیثیں نہیں سمجھی جاتیں''۔

ان تمام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جب وہ منفرد ہوگا، قابل حجت نہ ہوگا، اور اسی سے متعلق آپ ذہبی کے قول کو جان سکیں گے، جس کو المناوی نے ان کی کتاب ''الکبائر'' سے نقل کیا ہے، ''یہ ایک صحیح حدیث ہے'' یہ صحیح نہیں ہے، اور ممکن ہے کہ اگر صحیح ہو تو وہ ابن عباس کے قول پر موقوف ہو، اور خاص طور پر جب کہ اس حدیث کے راویوں میں کسی کو اس کے مرفوع ہونے میں شک اور تردد ہو اور وہ حماد بن زید ہیں انھوں نے کہا: ''میں اس کو مرفوع ہی کی حیثیت سے جانتا ہوں'' اور اس کے مرفوع ہونے پر ان کے بھائی سعید بن زید نے جزم اختیار کیا، لیکن یہ حجت نہیں ہے، جیسا کہ سعدی نے کہا، امام نسائی وغیرہ نے کہا کہ: ''وہ قوی نہیں ہے'' و اللہ اعلم، اور میں یہاں مزید یہ کہتا ہوں کہ تنہا ابن حبان کا راوی کی توثیق ایسی شی نہیں ہے جس پر اعتماد کیا

جا سکے جیسا کہ ہم نے اسے ''المقدمه'' میں بیان کردیا ہے، یہ اس وقت ہوگا جب انھوں نے صرف توثیق کیا ہو، پس جب وہ اس کی توصیف بایں لفظ ''وہ غلطی کرتا ہے ......'' کیا ہو تو پھر کیسے قابل توثیق ہوسکتا ہے؟

اس لئے غالب گمان یہ ہے کہ اگر ابن عباس سے حدیث کی کوئی اصل ہے کہ وہ انھیں پر موقوف ہے، نکری نے اس میں غلطی کی ہے، اور اسے مرفوع قرار دیا ہے۔'' والله اعلم۔(۱)

بچے کی نماز

مؤلف کا یہ کہنا کہ: فعن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده......الخ'' عمر ابن شعیب وہ اپنے باپ اور شعیب اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''اپنے لڑکوں کو نماز کا حکم دو، جب وہ سات سال کے ہوں......'' اسے احمد، ابوداؤد اور حاکم نے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں ایہام ہے کہ حاکم نے مسلم کی شرط پر اس طریق سے اسکو صحیح کہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور عمرو بن شعیب ...... مسلم کی اسانید میں نہیں ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ حدیث کی دو اسناد ہیں، یہ ان دونوں میں کی ایک ہے، اور دوسری سند، عبد الملك بن الربیع بن سبرة عن ابیه عن جده مرفوعا کے طریق سے ہے، اور یہی وہ ہے جس کے بارے میں حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے پس اگر مؤلف اسے بیان کرتے تو اس کا دو فائدہ ہوتا۔

---

(۱) دیکھئے ''الضعیفة'' (۹۴) اس کے اندر اس سے مزید فوائد ہیں۔

نمبر۱- مذکورہ وہم ختم ہو جاتا۔

نمبر۲- حدیث کا دوسرے طریق سے آنے کی وجہ سے قوی ہو جانا اور بالخصوص جب کہ پہلے طریق کو بعض علماء ضعیف کہتے ہیں، گر چہ تحقیق یہی ہے، کہ وہ بہترین طریق ہے اور امام احمد و بخاری جیسے اکابر علماء کے نزدیک قابل حجت ہے۔

اس طور پر کہ دوسری اسناد مسلم کی شرط پرنہیں ہے، کیونکہ عبدالملک بن ربیع کیلئے مسلم رحمہ اللہ نے متابعۃ روایت کی ہے، جیسا کہ میں نے اسے ''صحیح سنن ابی داؤد''، نمبر ۵۸، میں بیان کیا ہے۔

نماز عصر کو بدلی کے دن میں جلدی پڑھنے کی تاکید

مؤلف کا یہ کہنا: ''بریدہ الاسلمی نے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ کے رسول ﷺ کے ساتھ ایک غزوہ میں تھے، لہذا آپ ﷺ نے فرمایا کہ ابر آلود دن میں نماز جلد پڑھ لیا کرو، بیشک جس کسی کی بھی عصر کی نماز فوت ہوگئی تو یقیناً اس کا سارا عمل برباد ہوگیا'' اسے احمد اور ابن ماجہ رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث سے مرفوعا صرف آپ کا یہ کہنا کہ: ''من فاتته......'' صحیح ہے، اسی طرح بخاری علیہ الرحمہ وغیرہ نے تخریج کی ہے۔

رہا بقیہ حدیث کا معاملہ تو حق یہ ہے کہ وہ بریدہ کا موقوف علیہ کا قول ہے، راویان حدیث میں سے کسی نے غلطی کی اور اسے نبی ﷺ تک پہونچا دیا، صحیح پہلا قول ہے، جیسا کہ حافظ نے ''التہذیب'' میں کہا ہے، اور میں نے اس کی وضاحت ''التعلیق

الرغیب'' ۱/۱۶۹،اور ''ارواء الغلیل ''۲۵۵، میں کر دی ہے، جو طبع ہو چکی ہے۔

عشاء کے وقت کے بارے میں

مؤلف کا یہ کہنا: ''نماز عشاء کا وقت جواز و اضطرار تو سحر تک دراز ہے، ابی قتادہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ: ''نیند میں کوئی کمی یا کوتاہی نہیں بلکہ کوتاہی و کمی اس کے لئے ہے جو نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے'' اسے مسلم رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔

حدیث دال ہے کہ ہر نماز کے وقت دوسری نماز کے وقت تک ممتد ہے سوائے فجر کی نماز کے، اس لئے فجر کا وقت ظہر تک ممتد نہیں ہے کیونکہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ اس کا وقت سورج کے طلوع کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مصنف نے شوکانی وغیرہ کی اس حدیث سے استدلال کرنے میں پیروی کی ہے، حالانکہ اس حدیث میں جس کی طرف وہ لوگ گئے ہیں کوئی دلیل نہیں ہے، کیونکہ اس میں اوقات نماز کا بیان نہیں ہے، اور نہ ہی اسے اس وجہ سے بیان کیا گیا ہے، بلکہ اس حدیث کو تو اس شخص کے گناہ کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے جو نماز کو مؤخر کرتا رہے، یہاں تک کہ اسے قصداً اس کے مطلق وقت سے نکال دے، خواہ اس کے بعد فوراً دوسری نماز آجائے، جیسے کہ نماز عصر مغرب کے ساتھ، یا نہ آئے جیسے فجر کی نماز ظہر کے ساتھ، اور یہ حدیث فجر کی نماز کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، جس وقت کہ آپ ﷺ کی نماز مع صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین فوت ہوگئی تھی آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ایک سفر میں سو گئے تھے، اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس واقعہ کو بہت بڑا سمجھ

لیا تھا، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ کیا تمہارے لئے میرے اندر نمونہ نہیں ہے؟ پھر حدیث بیان کیا، اسی طرح یہ مسلم وغیرہ میں موجود ہے، پس اگر اس حدیث سے وہی مراد ہوتا جس کی طرف کہ وہ لوگ گئے ہیں کہ ہر نماز کا وقت دوسری نماز کے وقت تک دراز ہے، تو یقیناً صریح نص ہوتی کہ فجر کی نماز کا وقت ظہر تک ہے، اور یہ لوگ اس کے قائل نہیں ہیں، اس لئے فجر کی نماز کو اس سے مستثنیٰ کرنے پر مجبور ہو گئے، اور سبب ورود حدیث ہم نے بیان کیا ہے اس بنیاد پر استثناء کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا کیونکہ یہ حدیث نماز صبح کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے پھر اس کا استثناء کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔، اور حق یہ ہے کہ حدیث تحدید وقت کے لئے وارد نہیں ہوئی ہے بلکہ نماز کو قصداً و ارادۃً اس کے وقت سے مطلقا نکالنے کے انکار کیلئے آئی ہے، اس لئے ابن حزم علیہ الرحمہ نے "المحلی" ۱۷۸/۳، میں انکے مذکور استدلال کا جواب دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ: "یہ ان کے قول پر بالکل دال نہیں ہے، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ فجر کی نماز کا وقت ظہر تک نہیں ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ خبر ہر نماز کے وقت کے اپنے مابعد کی نماز کے وقت سے متصل ہونے پر دال نہیں ہے، بلکہ اس میں تو معصیت ہے ان لوگوں کی جو کسی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرتے ہیں، خواہ وہ اس کے وقت کا آخر دوسری نماز کے اول وقت سے متصل ہو یا نہ ہو، اور اس میں یہ نہیں ہے کہ جو اس کو اس کے وقت کے نکلنے تک مؤخر کرے اگر چہ دوسری نماز کا وقت نہ آئے، مفرط نہیں ہوگا، بلکہ اس خبر میں اس سے سکوت برتا گیا ہے، لیکن اس کا ذکر ان تمام خبروں میں ہے جس میں ہر نماز کے وقت کے نکلنے پر نص ہے، اور ضرورت واجب کر دیتی ہے، کہ جو بھی اپنے وقت عمل سے جو اللہ نے اس عمل کے لئے متعین کر دیا ہے، تجاوز کرے گا، تو یقیناً اس نے اللہ کے حدود سے تجاوز کیا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "جو لوگ اللہ کے حدود سے تجاوز کریں گے وہی ظالم ہیں" اور جب ثابت ہو گیا کہ حدیث میں کوئی دلیل

نہیں ہے، کہ عشاء کا وقت فجر تک ہے تو یہ واجب ہو جاتا ہے کہ دوسری حدیثوں کی طرف رجوع کیا جائے، جو عشاء کے وقت کی تحدید کے بارے میں صریح ہیں، مثلا نبی کریم ﷺ کا قول: نماز عشاء کا وقت رات کے درمیانی نصف حصے تک ہے''، اسے مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، یہ پوری حدیث کتاب میں گذر چکی ہے، اور اس کی تائید عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے اس خط سے ہوتی ہے جو انھوں نے ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا: ''............ کہ تم عشاء کو ثلث اللیل تک پڑھ لو، اور اگر مؤخر کرو تو نصف رات تک پڑھو اور غفلت کرنے والوں میں مت ہوو'' اسے مالک، طحاوی اور ابن حزم رحمہم اللہ نے تخریج کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

تو یہ حدیث اس بات پر واضح دلیل ہے کہ عشاء کا وقت فقط نصف رات تک ہے، اسی لئے شوکانی نے ''الدرر البھیة'' میں اسی کو اختیار کیا ہے، پس انھوں نے کہا کہ ''............ نماز عشا کا آخری وقت نصف رات ہے''(۱) اور صدیق حسن خاں علیہ الرحمہ نے اپنی شرح ۶۹/۱ -۷۰، میں انھیں کی پیروی کی ہے، اور اسی کے بارے میں امام مالک علیہ الرحمہ سے ایک قول نقل کیا گیا ہے، جیسا کہ ''بدایة المجتھد'' میں ہے، اور یہی شافعیہ کی ایک جماعت جیسے ابوسعید الاصطخری وغیرہ کا بھی پسندیدہ مذہب ہے، دیکھئے ''المجموع'' ۴۰/۳''

فائدہ: رات فجر صادق کے طلوع کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، اور یہ تمام علماء کا مذہب ہے، جیسا کہ مصدر میں موجود ہے۔

جن اوقات میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے

مؤلف کا عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کی حدیث تعلیقاً یہ کہنا کہ: ’’حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ’’تین وقتوں میں اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو قبر میں دفنانے سے منع فرمایا ہے‘‘ مؤلف نے کہا ’’کہ ان اوقات میں دفن سے منع کرنے کا معنی یہ ہے کہ دفن کو ان اوقات تک قصداً مؤخر کرنا، رہا جب دفن بلا قصد ان اوقات میں ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں: یہ امام نووی کے کلام کی نص ہے جو ’’شرح مسلم ‘‘میں موجود ہے، اگر اسے اسی کی طرف منسوب کرتے تو بہتر ہوتا، پھر حدیث مطلق ہے، اور اس کو تعمد اور قصد سے مخصوص کرنے پر کوئی دلیل نہیں ہے، جیسا کہ میں نے ’’احکام الجنائز‘‘ بحث نمبر ۸۳، میں بیان کیا ہے، پس واجب یہ ہے کہ دفن کو مؤخر کیا جائے یہاں تک کہ کراہت کا وقت ختم ہو جائے، ہاں اگر میت کے متغیر ہونے کا خدشہ ہو تو کوئی بات نہیں ہے، اور یہ حنابلہ کا قول ہے جیسا کہ مؤلف نے کتاب الجنائز میں بیان کیا ہے۔

استواء شمس، نکلنے اور ڈوبنے کے اوقات میں نماز پڑھنے کے بارے میں علماء کرام کی رائے

مؤلف کا یہ کہنا: ’’ان لوگوں نے یعنی حنفیہ نے اس دن کی نماز عصر اور نماز جنازہ کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے۔‘‘

میں کہتا ہوں کہ: اس دن کی عصر کو مستثنی کرنا صحیح ہے، رہا نماز جنازہ کا استثناء تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو گذر چکی ہے وہ مطلق ہے، اور جو اس حدیث کے بالمعنی ہیں وہ بھی اس کو شامل ہیں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عمر سورج کے نکلنے کے وقت نماز جنازہ پڑھنے سے منع کرتے تھے، جیسا کہ المؤطا' وغیرہ میں ہے، پس بہتر یہ ہے کہ ان نمازوں کو جس میں آدمی سو گیا ہے یا بھول گیا ہے، مستثنی کیا جائے، اور جب بھی اسے یاد آ جائے کراہت کے وقت میں شیخین کی مذکور فی الباب حدیث کی وجہ سے جن کا ذکر کتاب میں ہو چکا ہے، پڑھ لے، پھر مؤلف نے بعض ائمہ سے نفل پڑھنے کے استثناء کو جمعہ کے روز استواء کے وقت میں بیان کیا ہے جو صحیح ہے، اور اس سلسلے میں بہت ساری حدیثیں ہیں جنہیں ''زاد المعاد'' اور عظیم آبادی کی '' اعلام اهل العصر بحکم رکعتی الفجر'' میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اذان کے تعلق سے

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''وہ واجب یا مندوب ہے''

میں کہتا ہوں کہ: ''شاید مؤلف کو اس کا موقع نہ مل سکا کہ وہ اس کی تحقیق کر سکیں اور بتلا سکیں کہ دونوں قولوں میں سے حق کون ہے ورنہ ان کا یہ کہنا کہ '' اذان 'مندوب ہے جس کے باطل ہونے کے بارے میں ہمیں شک نہیں ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وہ ان بڑے اسلامی شعائر میں سے ہے جس پر آپ ﷺ عامل رہے اور جب آپ ﷺ کسی قوم کی سرزمین میں آتے اور اذان نہ سنتے تو حملہ کر دیتے اور آپ اگر اسے سن لیتے تو یقیناً حملہ کرنے سے رک جاتے۔ جیسا کہ ''صحیحین'' وغیرہما میں ثابت ہے، اس کے علاوہ اس کے

بارے میں اور بھی صحیح حدیث سے ثابت ہے، اور اس سے کمتر پر بھی وجوب ثابت ہو جاتا ہے، اور حق یہ ہے کہ اذان فرض کفایہ ہے، اور اسی کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے "الفتاوی" ۱/۶۷-۶۸ اور ۴/۲۰، میں صحیح قرار دیا ہے، بلکہ متفرد پر بھی اذان ہے جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔

اور ہم "صلوٰۃ الجماعۃ" کی بحث میں اذان کے وجوب پر ایک دوسری دلیل بھی ذکر کریں گے، جس کا ذکر شوکانی علیہ الرحمہ نے "السیل الجرار" ۱/۱۹۶-۱۹۷، میں دوسری حدیثوں کے ساتھ کیا ہے، اور اس کا خاتمہ اپنے اس قول سے کیا ہے: "خلاصۂ کلام یہ کہ اس طرح کی عظیم عبادت میں اس کے وجوب پر کسی تردد کرنے والے کو تردد نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ وہ علم پر آگ لگنے سے زیادہ مشہود ہیں اور اس کی دلیلیں روشن آفتاب کے مانند ہیں، پھر یہ شعار نماز جماعت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر مصلی پر اذان واقامت واجب ہے، لیکن جو جماعت میں شریک ہوا سے مؤذن کی اذان اور اس کی اقامت ہی کافی ہے، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ عورتیں مردوں کی طرح ہیں کیونکہ وہ مردوں کی ہمجولیا ہیں اور مردوں کیلئے جو حکم ہے وہ حکم عورتوں کیلئے بھی ہے، اور ایسی کوئی حدیث نہیں وارد ہوئی ہے جو ان پر (عورتوں پر) اذان کے عدم وجوب کے بارے میں قابل حجت ہو، اس سلسلے میں وارد حدیث کی اسناد میں دو متروک راوی ہیں جن سے حجت پکڑنا جائز نہیں ہے، پس کوئی ایسی دلیل وارد ہو جو ان عورتوں کو اس حکم سے خارج کرنے کے لائق ہو تو بہتر ہے ورنہ وہ عورتیں بالکل مردوں کی طرح اس حکم میں شریک ہوں گی۔

مؤلف کا عبداللہ بن زید بن عبدربہ کی حدیث اور اذان کی مشروعیت کی ابتداء کے بارے میں ص ۲۱-۲۲، میں یہ کہنا کہ: "اسے احمد نے روایت کیا ہے"

میں کہتا ہوں کہ: اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اہل سنن وصحاح میں سے کسی نے اسے روایت

نہیں کیا ہے، اور یہ واضح غلطی ہے کیونکہ ابوداؤد، دارمی، ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی اور ابن خزیمہ، ابن حبان نے اسے اپنی صحیح میں تخریج کیا ہے، (۱) اور اس کی اسناد حسن صحیح ہے، جیسا کہ میں نے اسے ''صحیح ابو داؤد'' ۵۱۲، میں بیان کردیا ہے، اور ''مشکوٰۃ'' ص ۶۵۰ کو دیکھئے۔

فائدہ: مؤلف کا اذان کو بیان کرنے کے بعد اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''پھر وہ آدمی تھوڑی دیر رکنے کے بعد گویا ہوا کہ جب تم اقامت صلوٰۃ کرو تو کہو......''

میں کہتا ہوں: اس میں واضح دلیل ہے کہ اقامت کے بارے میں سنت یہ ہے کہ اذان کے علاوہ جگہ میں کہا جائے، چنانچہ ابن قدامہ کا ''مغنی'' ۱/۴۷، میں یہ کہنا کہ: ''مستحب یہ ہے کہ اپنی اذان کی جگہ اقامت کہے، امام احمد نے کہا کہ: ''مجھے زیادہ محبوب ہے کہ اقامت اذان کی جگہ میں کہے'' مجھے اس سلسلہ میں بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ ''مجھ سے آمین کہنے میں سبقت مت کرو'' پہونچی ہے، یعنی اگر وہ اپنی جگہ میں اقامت کہتے تھے تو آپ ﷺ سے آمین کہنے میں سبقت ہی کا اندیشہ آپ ﷺ کو نہ ہوتا، کیونکہ نبی کریم ﷺ ان کے اقامت سے فارغ ہوتے ہی تکبیر کہتے تھے، اس لئے کہ اقامت خبر کرنے کیلئے مشروع کی گئی ہے، تو اذان کی جگہ میں ہی مشروع ہے کیونکہ خبر کرنے میں وہ زیادہ کارآمد ہے، اور اسی پر عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی دال ہے، انھوں نے کہا کہ جب ہم اقامت کو سنتے تو وضو کرتے پھر نماز پڑھنے نکل جاتے''۔

تو میں کہتا ہوں کہ: ''رہی ابن عمر کی حدیث جو مؤلف نے ذکر کیا ہے اس میں اس کی مطلق دلالت نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اقامت کو انھوں نے مسجد کے قریب ہونے کی وجہ سنا ہو، اور اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اقامت اذان کی جگہ میں ہو، جیسا کہ ظاہر ہے، اور اس

(۱) میں نے مؤلف کو جدید طباعتوں میں دیکھا ہے کہ انھوں نے بعض مصادر کا استدراک کرلیا ہے۔

کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ اسے ’صحیح‘‘ ابی داؤد‘‘ ۵۲۷، میں بیان کر دیا گیا ہے، برخلاف حدیث بلال رضی اللہ عنہ کے، تو یہ ابو عثمان اور بلال رضی اللہ عنہ کے درمیان منقطع ہے، اسی لئے میں نے اسے ’’ضعیف ابو داؤد‘ نمبر ۱۶۷، میں اس طور پر رکھ دیا ہے کہ اگر بالفرض وہ صحیح بھی ہو تو بھی اس میں اس دعوی پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اور جو مؤلف رحمہ اللہ نے امام احمد علیہ الرحمہ سے نقل کیا ہے وہ محل نظر ہے، کیونکہ ان کی مراد اپنے قول ’’مکانه‘‘ سے مکان اذان نہیں ہے، بلکہ مقیم ہے، یعنی وہ اقامت وہیں سے کہے گا جہاں وہ ہے اور چلے گا نہیں، عبد اللہ بن احمد نے ان کے مسائل ۶۱/۲۲۰، میں کہا ہے کہ میں نے اپنے والد سے کہا کہ کیا آدمی اقامت میں چلے گا؟ تو انھوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہےء کہ وہ اپنی جگہ سے اقامت کہے‘‘۔

اور مجھے کچھ آثار ایسے بھی ملے ہیں جو عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے شاہد ہیں، ابن ابی شیبہ نے ۲۲۴/۱، میں عبد اللہ بن شقیق سے روایت کیا ہے کہ منارہ پر اذان کہنا سنت ہے، اور اقامت مسجد میں کہنا، اور عبد اللہ اسے کیا کرتے تھے، اس کی سند صحیح ہے، اور عبد الرزاق نے ۵۰۶/۱، میں روایت کیا ہے کہ عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ نے مسجد میں کچھ لوگوں کو بھیجا کہ جب نماز کی اقامت ہو جائے تو نماز کیلئے کھڑے ہونا، اس کی سند صحیح ہے، اور اس سے ظاہر ہے کہ اقامت مسجد میں تھی۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ’’مؤذن کیلئے تثویب مشروع ہے اور وہ یہ کہ فجر کی اذان میں حی علی الصلوٰۃ و حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہے، ابو محذورہ کہتے ہیں کہ اے اللہ کے رسول ﷺ آپ مجھے سنت سکھلا دیجئے، لہذا آپ ﷺ نے انھیں سکھلایا اور کہا کہ اگر فجر کی نماز ہو تو تم کہو گے الصلوٰۃ خیر من النوم

الصلوٰۃ خیر من النوم ......" اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: "تثویب صبح کی اذان اول میں مشروع ہے، جو وقت ہونے سے تقریبا پندرہ منٹ پہلے ہوتی ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ اذان اول میں الفلاح کے بعد الصلوۃ "خیر من النوم" دو مرتبہ ہے۔" اسے بیہقی نے ۱/۴۲۳، میں روایت کیا ہے، اور اس طرح طحاوی نے "شرح المعانی "۱/۸۲، میں روایت کیا ہے، اس کی اسناد حسن ہے جیسا کہ حافظ نے کہا ہے اور ابومحذورہ کی حدیث مطلق ہے جو دونوں اذانوں کو شامل ہے، لیکن اذان ثانی مراد نہیں ہے، کیونکہ دوسری روایت میں ان الفاظ کے ساتھ مقید ہے، کہ "جب تم صبح کی پہلی اذان دو تو کہو" الصلوٰۃ خیر من النوم، الصلوٰۃ خیر من النوم" اسے ابوداؤد، نسائی، طحاوی، وغیرہ نے تخریج کیا ہے، اور اس کی تخریج "صحیح ابی داؤد" ۵۱۰-۵۱۶، میں ہے پس ابومحذورہ کی حدیث ابن عمر کی حدیث کے ساتھ متفق ہوگئی، اسی لئے صنعانی نے "سبل السلام" ۱/۱۶۷-۱۶۸، میں نسائی کے الفاظ کے بعد کہا ہے کہ "اس میں مطلق روایتوں کی تقیید ہے، ابن ارسلان نے کہا کہ ابن خزیمہ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ تثویب کی مشروعیت فجر کی پہلی اذان میں ہے، کیونکہ یہ سونے والے کو نیند سے بیدار کرنے کیلئے ہے، اور دوسری اذان وقت کے ہوجانے کے بارے میں خبر کرنا اور نماز کی طرف بلانا ہے، ا.ھ. یہ معلومات "تخریج الزرکشی لاحادیث الرافعی "سے ماخوذ ہیں، اور اسی کے مثل "سنن البیہقی الکبری" میں ابومحذورہ سے مروی ہے کہ وہ آپ ﷺ کے حکم سے صبح کی پہلی اذان میں تثویب کیا کرتے تھے"

میں کہتا ہوں کہ: اس بنا پر الصلوٰۃ خیر من النوم، اس اذان مشروع کے الفاظ میں سے نہیں ہے جو نماز کی طرف بلانے اور اس کے وقت کے آنے کی خبر کیلئے ہے، بلکہ یہ ان

الفاظ میں سے ہے جو سونے والے کو بیدار کرنے کیلئے مشروع کئے گئے ہیں گویا یہ اس دوسری تسبیح کے الفاظ کے مانند ہیں جن کے لوگ پہلی اذان کے بدلے آخری زمانوں میں عادی ہو گئے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: ''میں نے اس مسئلہ میں کلام کو طول دیا ہے کیونکہ بلاد اسلامیہ کے اکثر مؤذنین کا سنت کے برخلاف عمل جاری رہا ہے اور اس لئے بھی کہ بہت کم مؤلفین نے اس کی صراحت کی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر مؤلفین اور انھیں کے پیچھے سید سابق بھی ہیں جو اس سلسلے میں بھی قول کے اجمال پر اقتصار کرتے ہیں اور یہ بیان نہیں کرتے کہ پہلی اذان میں تثویب ہے جیسا کہ صحیح حدیثوں میں اس کی صراحت آئی ہے، برخلاف ابن ارسلان اور صنعانی کے اس بیان کے جس کا تذکرہ ہو چکا ہے، اللہ انھیں جزائے خیر دے۔

گذشتہ بیان سے یہ ظاہر تا ہے کہ تثویب کا دوسری اذان میں رکھنا ایسی بدعت ہے جو سنت کے خلاف ہے اور یہ مخالفت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب موذنین اذان اول سے بالکلیہ اعراض برتتے ہیں اور دوسری اذان میں تثویب پر اصرار کرتے ہیں، لہذا وہ اللہ کے اس قول کے کتنے سزاوار ہیں: ''أتستبدلون الذی هو ادنیٰ بالذی خیر لوکانوا یعلمون'' کہ کیا تم لوگ خیر کے بدلے ادنیٰ اور کمتر چیز لیتے ہوا ے کاش کہ ان کو پتہ ہوتا۔

فائدہ: طحاوی نے ابو محذورہ اور ابن عمر کی پچھلی حدیثوں کو جو اذان اول میں تثویب کے بارے میں صریح ہیں، ذکر کرنے کے بعد یہ کہا ہے کہ: ''یہ ابوحنیفہ وابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کا قول ہے''۔

مؤلف کا اذان فجر کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''اول وقت پر اذان فجر کو مقدم کرنا مشروع ہے جب کہ اذان اول اور اذان ثانی کے درمیان تمیز ممکن ہوتا کہ اشتباہ نہ ہو جائے''۔

میں کہتا ہوں کہ: ''یہ آسانی سے ممکن ہے جب کہ اس سنت پر التزام برتا جائے، جو اذان اول کو الصلوٰۃ خیر من النوم کے جملہ کو دو مرتبہ کہنے سے ممیّز کر دیتی ہے جیسا کہ گذر چکا۔

علاوہ ازیں ایک دوسری سنت بھی ہے، جس سے معاملہ اور بھی آسان ہو جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ پہلی اذان کا مؤذن ایک اور دوسری اذان کا مؤذن دوسرا ہو جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے جس کو مؤلف نے ذکر کیا ہے، اسے شیخین نے تخریج کیا ہے، اور اس کے بہت سے شواہد ہیں، اس کی تخریج میں نے ''الارواء ''۲۱۹، میں کر دی ہے، اور یہ متروکہ سنت ہے، پس قابل تبریک ہے وہ شخص جسے اللہ دوبارہ اس سنت کو زندہ کرنے کی توفیق بخشے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''طحاوی ونسائی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے کہ ان کے اذان کے درمیان یعنی ابن عمرو اور ابن ام مکتوم کے اذان میں کوئی فرق نہیں تھا، سوائے اس کے کہ یہ چڑھتے اور یہ اترتے تھے''

میں کہتا ہوں کہ: یقیناً چراگاہ کو اس نے دور کر دیا، اور فن تخریج میں مخل ہو گیا، بیشک یہ روایت صحیحین میں ابن عمر کی اس حدیث میں جس کی طرف ابھی ابھی اشارہ کیا گیا ہے نافع کی حدیث سے جو ان سے روایت کرتے ہیں، دیکھئے ''الارواء''۱/۲۳۶۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اذان اور اقامت کے درمیان کی دعا رد نہیں کی جاتی، اسے ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور ترمذی میں یہ اضافہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے کہا کہ

اے اللہ کے رسول ﷺ تو ہم کیا کہیں گے ؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ سے دنیا اور آخرت میں عفو اور عافیت طلب کرو"۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث صحیح ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا ہے: اور رہے اضافی کلمات تو وہ ضعیف اور منکر ہیں اس کی سند میں یحیٰ بن الیمان او زید العمی ہیں اور یہ دونوں ضعیف ہیں، مجھے حدیث کے چار طرق ملے ہیں جنھیں میں نے "الثمر المستطاب" اور پھر "الارواء الغلیل" ۳۴۴، میں ذکر کیا ہے، جن میں اس ضعیف طریق کے علاوہ یہ اضافہ نہیں ہے، لہذا اس پر عمل کرنا مشروع نہیں ہوگا، اس موقع پر امام شوکانی رحمہ اللہ کے کلام سے کسی کو دھوکہ نہیں کھانا چاہئے، کیونکہ انھوں نے بحث وتحقیق کے ذریعہ موضوع کا حق ادا نہیں کیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: "ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ کہتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے مجھے مغرب کے اذان کے وقت سکھایا کہ الٰہا تیری رات کے آنے کا وقت ہے......"

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اس سے سکوت برت کر اس کے ثابت ہونے کا وہم پیدا کر دیا ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے، کیونکہ یہ ضعیف حدیث ہے، اور مؤلف نے اس کی تخریج سے سکوت اختیار کیا جو بہتر نہیں ہے، اسے امام ترمذی وغیرہ نے ابو کثیر مولیٰ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے طرق سے ام سلمہ سے روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ: "یہ غریب حدیث ہے اور ابو کثیر کو ہم نہیں جانتے"، اور اسی وجہ سے امام نووی رحمہ اللہ نے کہا: "اسے ابوداؤد اور ترمذی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد میں ایک راوی 'مجہول' ہے، لہذا اس جیسی حدیث کو امت کے درمیان عام کرنا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ اس کی ضعف کی حالت کو اس کے ساتھ ہی بیان کر دیا جائے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: اقامت سننے والے کیلئے مستحب ہے کہ وہ وہی کہے جو اقامت کہنے والا کہہ رہا ہے، سوائے قدقامت الصلوٰۃ کے پس مستحب ہے کہ اس کے بدلے وہ ''اقامها الله و ادامها '' کہے، اور نبی ﷺ کے کچھ اصحاب سے یہ مروی ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ اقامت کہنے لگتے تو جب وہ قدقامت الصلوٰۃ کہتے تو نبی ﷺ اقامها الله و ادامها کہتے''۔

میں کہتا ہوں کہ: مستحب یہ ہے کہ سننے والا وہی کہے جو اقامت کہنے والا کہہ رہا ہے، یعنی قدقامت الصلوٰۃ ، کیونکہ نبی ﷺ کا یہ قول کہ: ''جب مؤذن کو سنو تو ویسے ہی کہو جیسے وہ کہہ رہا ہے'' اور اس کو اس جیسی حدیث سے مخصوص کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ واہی حدیث ہے، اور اسے نووی و عسقلانی رحمہما اللہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے،، اور کوئی صاحب التاج الجامع للأصول کے قول سے کہ'' اسکی سند صالح ہے'' دھوکہ میں نہ مبتلا ہو، کیونکہ وہ ابوداؤد کے سکوت سے اس دھوکہ میں پڑ گئے ہیں، اور مقدمہ میں ہم نے حدیث پر ابوداؤد کے سکوت کی قیمت واہمیت کو بیان کر دیا ہے پس اسے دیکھ لیں، اور میں نے ''ضعیف ابی داؤد ''۸۳، پھر ''الارواء'' میں بھی اس کی سند میں جو علتیں ہیں، بیان کر دی ہیں۔

اس موقع پر میں یہ کہتا ہوں کہ '' التاج الجامع للأصول ''میں بہت سی علمی غلطیاں بھری پڑی ہیں، اس کتاب کی تالیف سے دسیوں سال پہلے میں نے اس کی پہلی جلد پر نقد کیا تھا، جس کا مسودہ میرے پاس موجود ہے، اگر اسکی نشر واشاعت ہمارے لئے میسر ہوئی تو یقیناً ہم اسے امت کی خیر خواہی کے واسطے نشر کریں گے۔

مؤلف کا مؤذن کیلئے مستحبات کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: '' وہ اپنے سر، گردن، سینہ سمیت

دائیں جانب مڑے......"

میں کہتا ہوں کہ: سینے سمیت مڑنا، تو اس کی سنت میں بالکل کوئی اصل نہیں ہے، اور نہ ہی اس کا کوئی ذکر کبھی ان حدیثوں میں جو گردن موڑنے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں موجود نہیں ہے، شاید یہ مؤلف کے قلم کی لغزش ہے، گرچہ یہ کتاب کے تمام طبعات میں ذکر ہوتی چلی آرہی ہے اور اس احتمال کی تائید ان کے اس قول سے جو اس کے بعد ہے ہوتی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ اس کیفیت کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ: "یہ سب سے صحیح ترین کیفیت ہے، کیونکہ ابو جحیفہ نے کہا......"

امام نووی علیہ الرحمہ نے "المجموع" ۳/۱۴، میں شیخین کی ابو جحیفہ سے مروی حدیث کے بعد جس کو مؤلف نے ذکر کیا ہے یہ کہا ہے کہ اس میں ہے کہ: "میں ان کے منھ کو یہاں وہاں دائیں بائیں تتبع کرنے لگا"

اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ: "جب وہ حی الصلوٰۃ حی علی الفلاح پر پہونچتے تو اپنی گردن دائیں اور بائیں موڑتے اور بذات خود نہ گھومتے" اس کی اسناد صحیح ہے، پھر ۳/۱۰۶-۱۰۷، میں یہ کہا کہ سنت یہ ہے کہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح میں دائیں بائیں مڑے اور گھومے نہ جیسا کہ مؤلف نے بیان کیا ہے۔

مؤلف نے پھر یہ کہا کہ: "ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ التفات سے مراد یہ ہے کہ موذن اپنے گردن اور سر کو موڑے اور اپنے سینہ کو قبلہ سے نہ پھیرے اور قدم کو اسکی جگہ سے نہ ہٹائے، اور یہ مؤلف کے قول کا معنی ومطلب ہے، اور وہ گھومے نہ" اور یہی صحیح اور مشہور ہے، جس پر امام شافعی علیہ الرحمہ نے نص بیان کیا ہے، اور جمہور نے اسی پر جزم کیا ہے۔

یہ فقہی ناحیہ سے متعلق ہے اور جہاں تک حدیث کے ناحیہ سے اس مسئلہ کا تعلق ہے تو مؤلف کا قول ابوداؤد رحمہ اللہ کی روایت کے بارے میں کہ اس کی اسناد صحیح ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں قیس بن الربیع ضعیف ہے، اور وہ اپنے قول ''لم یستدر'' میں متفرد ہے، جیسا کہ میں نے اسے ''صحیح ابوداؤد'' ۵۵۳، میں بیان کردیا ہے، او رگھومنے کا ثبوت جمع کی روایت سے ثابت ہے، لیکن اس سے مراد دائیں بائیں جانب التفات کرنا ہے، جیسا کہ میں نے اس کی تشریح وہاں کردی ہے پس اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔

ایک چیز اور جس پر تنبیہ کرنا بھی بہتر ہوگا وہ یہ ہے کہ بخاری کی روایت میں ''یمینا و شمالا'' نہیں ہے، بلکہ صرف مسلم ہی میں اس کا ذکر ہے، جیسا کہ ''ارواء الغلیل'' ۲۳۳، میں اس حدیث کی تخریج میں میں نے اس کا ذکر کردیا ہے، تو مؤلف کا امام نووی رحمہ اللہ کی پیروی میں حدیث کو شیخین کی جانب منسوب کرنا ایک واضح تساہل ہے، اگر آپ کا دل چاہے تو ''فتح الباری'' ۲/۱۱۴-۱۱۵، میں دیکھ لیں۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ :''ابن المنذر نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ جب مؤذن قدقامت الصلوٰة کہتا تو وہ کھڑے ہوجاتے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کو اس سے مقید کرنا اس وقت مناسب ہے جب کہ امام مسجد میں ہو اور اسی پر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو محمول کیا جائے گا کہ ''نماز کی اقامت رسول اللہ ﷺ کیلئے کہی جاتی تو لوگ اپنی صف بنانے لگتے قبل اس کے کہ نبی ﷺ اپنی جگہ پر کھڑے ہوں'' اسے مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے، او راس کی تخریج ''صحیح ابی داؤد'' ۵۵۳، بیان کردی گئی ہے، ہاں جب آپ مسجد میں نہ ہوتے تو صحابہ کرام اس وقت تک

نہ کھڑے ہوتے جب تک کہ وہ آپ کو آتے نہ دیکھ لیتے، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ''جب نماز کی اقامت کہی جائے تو مت کھڑے ہوؤ حتیٰ کہ مجھے گھر سے نکلتے ہوئے دیکھ لو''، متفق علیہ روایت ہے، اور الفاظ امام مسلم علیہ الرحمہ کے ہیں، اس کی تخریج ''صحیح ابی داؤد''، ۵۵-۵۵۲، میں موجود ہے نیز شوکانی رحمہ اللہ کی کتاب ۱۶۲/۳، میں دیکھئے۔

اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ کا امام کے تکبیر تحریمہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ امام پر لازم ہے کہ لوگوں کے کھڑے ہونے کے بعد انھیں صفوں کو برابر کرنے اور خلاء کو بھرنے کا حکم دے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کیا کرتے تھے، اس کا ثبوت آپ ﷺ کی بہت ساری حدیثوں میں ہے، جس میں بعض کا تذکرہ انشاءاللہ جلد ہی کتاب میں کیا جائے گا، یہاں تک کہ جب امام دیکھ لے کہ صفیں برابر ہوگئیں ہیں تو وہ تکبیر کہے گا

پس امام محمد کی ''الآثار''ص ۱۳، میں جو آیا ہے کہ ابراہیم سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ جب مؤذن حی علی الفلاح کہے تو قوم کیلئے مناسب ہے کہ کھڑے ہوجائیں اور صف بندی کریں اور جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہے تو امام تکبیر کہہ دے گا، محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسی پر بہت سے حنفی مقلدین ہیں اور بالخصوص عجمی ملکوں کے حنفی مقلدین، کیونکہ اس میں سنت محمدیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ضیاع ہے، جیسا کہ اس کی طرف ابھی ابھی اشارہ ہوگیا ہے، اور اسی کے قریب ہے بعض ائمہ کا صرف یہ کہنا کہ ''استووا، استووا'' برابر ہوجاؤ، برابر ہوجاؤ، اور یہ ایک نصیحت ہے، اور نصیحت مومنوں کو نفع بخش ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: معاذ جھنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''جفا اور مکمل جفا اور کفر ونفاق ہے کہ کوئی اللہ کے منادی کو سنے جو ندا دے رہا ہو اور وہ کامیابی کی طرف بلا رہا ہو، اور وہ اس کا جواب نہ دے'' اسے احمد اور طبرانی رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: انھوں نے حدیث سے سکوت برت کر اس کے صحیح ہونے کا وہم پیدا کر دیا ہے، حالانکہ وہ صحیح ہے اور نہ ہی حسن، بلکہ یہ ابن لھیعة عن زبان بن فائد کے طریق سے منقول ہے اور وہ دونوں کے دونوں ضعیف ہیں اور الھیثمی کا حدیث کو ان میں سے دوسرے کی وجہ سے معلول کرنا ان کی غلطی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ابن عمرو نے کہا کہ عورتوں پر اذان ہے اور نہ ہی اقامت، اسے بیہقی نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ ایک کھلی غلطی ہے جس میں مؤلف نے شوکانی علیہ الرحمہ کی ''نیل الاوطار'' ۲/۲۷، میں تقلید کی ہے اور انھوں نے حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ کی ''التلخیص'' ۱/۱۱۲، میں تقلید کی ہے، اس لئے کہ یہ عبداللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر کی روایت ہے، اور عبد اللہ بن عمرو وہ العمری المکبر ہیں جو ضعیف ہیں جیسا کہ میں نے ''الضعیفة'' ۲/۲۷۰، میں بیان کر دیا ہے، اور اسی وجہ سے میں نے اس کی تخریج مصنف عبدالرزاق کے طریق سے بھی کر دی ہے، تو گویا کہ ان لوگوں کو یہاں یہ وہم ہو گیا کہ عبد اللہ وہ عبید اللہ بن عمر ہیں جو ثقہ ہیں حالانکہ وہ نہیں ہیں پھر اسی طرح یہ ظاہر کے لحاظ سے مصنف ۱/۲۲۳ میں وہب بن کیسان سے بہترین سند کے ساتھ ابوشیبہ کی روایت کے بھی برخلاف ہے، انھوں نے کہا کہ ابن عمر سے دریافت کیا گیا کہ کیا عورتوں پر اذان ہے؟ تو وہ

غصہ ہو گئے اور کہا کہ کیا میں اللہ کے حکم سے روکوں گا؟ امام احمد علیہ الرحمہ نے اسے حجت بنا لیا جیسا کہ میں نے وہاں ذکر کر دیا ہے، اور امام شوکانی علیہ الرحمہ کے کلام کا جو قریب ہی گذر چکا ہے مراجعہ کریں۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ وہ اذان واقامت کیا کرتی تھیں اور عورتوں کی امامت کراتی تھی، اور ان کے بیچ میں کھڑی ہوتی تھیں، بیہقی نے اسے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ: ''السنن الکبریٰ'' ۱/۴۰۸ اور ۳/۱۳۱، میں حاکم کے طریق سے ہے اور یہ المستدرک ۱/۲۰۳-۲۰۴، میں ہے جس میں لیث اور وہ ابن ابی سلیم ہیں اور حاکم کے ہی طریق سے عبدالرزاق ۳/۱۲۶ اور ابن ابی شیبہ ۱/۲۲۳، میں عورتوں کی امامت کے ذکر کے بغیر ہے، لیکن اس زیادتی پر ابن ابی لیلیٰ نے عن عطاء عن عائشہ رضی اللہ عنہا ان کی متابعت کی ہے، اسے ابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ نے ۲/۸۹، میں روایت کیا ہے، اور ان دونوں میں ایک دوسرے کو قوی کر دیتی ہے، اور اس کا ایک دوسرا طریق بھی رائطہ الحنفیہ کی حدیث سے ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرض نماز میں عورتوں کی امامت کی تو ان کے درمیان کھڑے ہوکر ان کی امامت کی ہے، اسے عبد الرزاق، ۳/۱۴۱ دارقطنی ۳/۱۳۱، اور بیہقی ۱/۴۰۴ میں تخریج کیا ہے، اور نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع'' ۴/۱۹۹، کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس طرح انھوں نے کہا اور زیلعی نے اس کو'' نصب الرایة'' ۲/۳۱ میں ثابت کیا، رہے حافظ تو انھوں نے ''التلخیص'' ۲/۴۲، میں اس کی اسناد سے سکوت اختیار کیا ہے، اور یہی زیادہ قریب ہے، کیونکہ اس رائطہ کا ترجمہ مجھے نہیں ملا ہے، اور اس

کے طبقہ کے سلسلے میں جو ''التہذیب'' میں ہے وہ یہ کہ رائطہ بنت مسلم نے اپنے باپ سے روایت کیا ہے اور اس کے بیٹے عبداللہ بن الحارث بن ابزی المکی نے روایت کیا ہے۔

اورحافظ نے ''التقریب'' میں کہا کہ وہ غیر معروف ہے، پس احتمال ہے کہ وہ وہی ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور ہوتو اس کی سند کیسے صحیح ہوسکتی ہے؟ اس کے لئے ایک شاہد حجیرۃ بنت حصین کی روایت سے ہے، وہ کہتی ہیں کہ ام سلمہ نے نماز عصر میں ہماری امامت کی وہ ہمارے درمیان کھڑی ہوئیں' اسے عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ ۲/۱۸۸، اور بیہقی نے روایت کیا ہے، اس کے رجال سوائے حجیرہ کے سب ثقہ ہیں اور اسے میں نہیں جانتا، لیکن اس کے باوجود نووی رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے، اور حافظ، نے اس سے سکوت برتا ہے، لیکن جو ابن ابی شیبہ کے پاس قتادہ کے طریق سے ام الحسن سے مروی ہے وہ اسے قوی کردیتی ہے، انھوں نے ام سلمہ زوج النبی ﷺ کو عورتوں کی امامت کرتے ہوئے دیکھا، وہ ان کے ساتھ انھیں کی صف میں کھڑی ہوئی تھیں۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ اسناد صحیح ہے، اس کے رواۃ ثقہ اور شیخین کے رجال میں سے، معروف و مشہور ہیں، ام الحسن کے علاوہ اور وہ بصری ہے، اس کا نام خیر ہے، ام سلمۃ کی لونڈی ہے، اس سے ثقات کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے، اور ''التہذیب'' میں اس کے لئے یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ ان لوگوں میں سے ہے جس سے مسلم نے روایت کیا ہے، اور ابن حبان نے اسے ''الثقات'' ۲۱۶/۴، میں ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ آثار اس لائق ہیں کہ ان پر عمل کیا جاسکے، بالخصوص جبکہ یہ آثار مؤید ہیں نبی ﷺ کے قول: ''انما النساء شقائق الرجال'' یعنی عورتیں مردوں کی

ہمجولیاں ہیں، جیسا کہ اس کا تذکرہ اس چیز کے سلسلے میں گذر چکا ہے جسے ہم نے شوکانی رحمہ اللہ کے ''السیل الجرار'' سے نقل کیا ہے، پس اسے یاد کریں کیونکہ یہ اہم شیٔ ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا: ''اثرم اور سعید بن منصور نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ وہ ایسی مسجد میں داخل ہوئے جس میں لوگ نماز پڑھ چکے تھے، تو انھوں نے ایک آدمی کو اذان دینے کا حکم دیا، تو اس نے اذان اور اقامت کہی تو انھوں نے انھیں جماعت کے ساتھ نماز پڑھائی۔

میں کہتا ہوں کہ: بخاری نے اسے معلقا روایت کیا ہے، اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ان سے موصولا روایت کیا ہے، اور کچھ لوگ اس حدیث کے ذریعہ ایک مسجد میں تعدد جماعت کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حالانکہ دو وجوہ کی بنیاد پر اس حدیث میں اس کے قائلین کیلئے کوئی دلیل یا حجت نہیں ہے۔

پہلی وجہ: یہ موقوف ہے۔

دوسری وجہ: صحابہ میں سے ان سے زیادہ فقہ کے ماہر عبداللہ ابن مسعود ہیں اور وہ ان کے مخالف ہے، عبدالرزاق نے ''المصنف'' ۲/۴۰۹، میں /۳۸۸۳، میں اور ان سے طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' ۹۳۸۰، میں حسن سند کے ساتھ ابراہیم سے روایت کیا ہے، کہ علقمہ اور اسود یہ دونوں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہمراہ مسجد آئے تو لوگ اپنی نماز مکمل کر کے باہر ان سے ملے، چنانچہ ابن مسعود ان دونوں کو گھر لے کر پلٹ آئے ...... پھر انھیں نماز پڑھائی''

پس اگر مسجد میں دوسری جماعت مطلقا جائز ہوتی تو یقیناً ابن مسعود گھر میں جماعت نہ کرتے حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ فرض نماز مسجد میں پڑھنا افضل ہے۔

پھر مجھے ایسی چیزیں ملیں جو اس پر دال ہیں کہ یہ اثر مرفوع کے حکم میں ہے،

اوراس کی شاہد وہ روایت ہے جسے طبرانی نے '' الاوسط'' ۳۷۳۹، میں عن عبد الرحمن بن ابی بکرة عن ابیه سے روایت کی ہے،مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ مدینہ کے کسی علاقے سے نماز کے ارادہ سے آئے تو دیکھا کہ لوگ نماز پڑھ چکے ہیں پس آپ اپنے گھر چلے گئے ،اور وہاں جا کر گھر والوں کو جمع کیا اور انھیں نماز پڑھائی، اور طبرانی نے کہا کہ ابوبکر سے اسی اسناد سے روایت کیا جا تا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ : یہ حدیث حسن ہے،اور ہیثمی نے ۲/۴۵، میں کہا ہے کہ اسے طبرانی نے ''الکبیر''اور''الاوسط''میں روایت کیا ہے،اوراس کے رجال ثقہ ہیں۔

ممکن ہے کہ جس جماعت کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے قائم کیا ہو وہ ایسی مسجد میں ہو جس کا کوئی معین امام اور موذن نہ رہا ہو، پس اس مسجد میں دوبارہ جماعت کرنا کچھ وجوہ کی بنا پر مکروہ نہیں ہے،اس طرح دونوں حدیثیں مخالف نہ ہوں گی بلکہ دونوں ایک ہی معنی میں متفق ہوں گی۔

اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے اقوال میں سے سب سے بہتر جس کلام پر میں واقف ہوسکا ہوں وہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کلام ہے،ہم اسے تھوڑے اختصار کے ساتھ نقل کرر ہے ہیں،جیسا کہ اس پر تعلیق لمبی ہوگی،اس کی اہمیت کے پیش نظر اوراس میں لوگوں کی غفلت و بے پرواہی کیوجہ سے،امام شافعی رحمہ اللہ نے ''الام ''۱/۱۳۶، میں فرمایا ہے کہ:''اگرکسی شخص کی کوئی مسجد ہو جس میں جماعت ہوتی ہو،اوراس کی نماز چھوٹ گئی ہو،پس اگر وہ کسی اور جماعت والی مسجد میں جائے تو یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے،اوراگر نہ جائے اور اپنی مسجد میں تنہا نماز پڑھ لیں تو یہ اچھا ہے،اوراگر مسجد کا کوئی معین امام ہے اور انمیں ایک

آدمی یا کئی آدمیوں کی نماز فوت ہو جائے تو سب کے سب الگ الگ تنہا نماز پڑھیں گے، اور میں نہیں پسند کرتا ہوں کہ لوگ اس میں جماعت کے ساتھ دوبارہ نماز پڑھیں، اور اگر ان لوگوں نے ایسا کیا تو جماعت ان کو کفایت کرے گی، درحقیقت میں نے لوگوں کیلئے اسے اس لئے مکروہ جانا ہے کیونکہ ہم سے پہلے سلف نے ایسا نہیں کیا ہے، بلکہ بعض لوگوں نے اس کو برا بھی مانا ہے، اور ان میں سے جس نے بھی اسے مکروہ کہا ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس نے اختلاف کے خوف سے مکروہ کہا ہے، اور اس خوف سے کہ کوئی جماعت کے امام سے پیچھے نماز پڑھنے سے اعراض کرے گا تو وہ پیچھے رہ جائیں گے اور وہ لوگ بھی جو نماز کے وقت مسجد سے دور رہنے کا ارادہ رکھتے ہیں، پس جب آپ نماز سے فارغ ہوں گے تو یہ لوگ مسجد میں داخل ہوں گے، اور جماعت قائم کر کے نماز پڑھیں گے، لہذا اس سے اختلاف ہوگا اور کلمہ میں تفریق ہو جائے گی، اور ان دونوں میں مکروہیت ہے، اور میں اس کو ہر اس مسجد میں جس میں امام اور موذن ہوں ناپسند کرتا ہوں، رہی وہ مسجد جو لب روڈ بنائی گئی ہو، اور جس میں کوئی معین امام یا معین موذن نہ ہو جو اذان دے اور اس میں اس راہ سے گذرنے والے نماز پڑھتے ہوں اور آرام کرتے ہوں تو میں اسے برا نہیں سمجھتا، کیونکہ اس میں وہ معنی نہیں ہے، جسے میں نے بیان کیا ہے، یعنی تفریق کلمہ اور لوگوں کا کسی کی امامت سے اعراض کر کے کسی اور کو امام بنانا وغیرہ، انھوں نے کہا کہ'' مجھے یہ کہنے سے کہ کسی آدمی کی نماز جو جماعت کے ساتھ پڑھنے پر قادر ہو تنہا جائز نہیں ہے، روکتی ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے جماعت کی نماز کو منفرد کی نماز سے افضل قرار دیا ہے، اور آپ ﷺ نے یہ نہیں کہا ہے کہ منفرد کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اور ہمیں یاد ہے کہ آپ کے ساتھ کئی لوگوں کی نماز فوت ہوگئی تو ان لوگوں نے تنہا تنہا آپ ﷺ کے علم کے باوجود نماز پڑھی، حالانکہ یہ لوگ جماعت کرنے پر قادر تھے، اور ایک قوم کی نماز باجماعت فوت ہوگئی تو وہ مسجد آئے اور ان

میں ہر ایک نے الگ الگ نماز پڑھی، درحقیقت ان لوگوں نے مکروہ جانا لپ ایک مسجد میں دوبار جماعت کریں۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے صحابہ سے جو معلقا روایت کیا ہے وہ حسن بصری سے موصولا وارد ہوئی ہے، انھوں نے فرمایا کہ ''اصحاب رسول ﷺ جب ایسی مسجد میں داخل ہوتے جس میں نماز پڑھ لی گئی ہوتو الگ الگ نماز پڑھتے'' اسے ابن ابی شیبہ نے ۲/۲۲۳، میں روایت کیا ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ''ایسی مسجد میں جس میں کوئی معین امام ہو دوبارہ جماعت کرنا جائز نہیں ہے'' اور اسی جیسا کلام ''المدونہ'' میں امام مالک رحمہ اللہ سے مروی ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جمہور سابقہ شرط کے ساتھ مسجد میں دوبارہ جماعت کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور یہی حق ہے اور یہ اس مشہور حدیث کے معارض بھی نہیں ہے کہ ''الا رجل یتصدق علی هذا فیصلی معه'' کیا کوئی ایسا شخص نہیں جو اس پر صدقہ کردے اور اس کے ساتھ شامل ہوکر نماز پڑھ لے، اور عنقریب کتاب کے اندر ص ۲۷۷ پر اس کا ذکر آئے گا کیونکہ زیادہ سے زیادہ جو اس کے اندر ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں میں سے جو آپ ﷺ کے ساتھ پہلی جماعت میں نماز پڑھ چکے تھے ابھارا ہے کہ وہ اس کے پیچھے نفل پڑھ لے، لہذا یہ فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز پڑھنے والی ہوئی، اور ہماری بحث فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے سے متعلق ہے جس کی جماعت اولی فوت ہوچکی ہو، اور اس نماز کا قیاس اس نماز پر کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ کئی وجوہ سے قیاس مع الفارق ہے۔

پہلی وجہ: پہلی شکل جس میں اختلاف ہے آپ ﷺ سے حکما اور نہ ہی تقریرا باوجودیکہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مقتضی موجود تھا جیسا کہ حسن کی روایت سے پتہ چلتا ہے، منقول نہیں ہے۔

دوسری وجہ: یہ شکل پہلی مشروع جماعت کو متفرق کر دیگی کیونکہ لوگوں کو جب یہ معلوم ہو جائے گا، کہ ان کی جماعت فوت ہو جائے گی تو جماعت میں شرکت کیلئے جلدی کریں گے، اور جماعت بڑھ جائے گی، اور جب انھیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ جماعت فوت نہیں ہوگی تو وہ لیٹ کریں گے لہذا جماعت گھٹ جائے گی، اور جماعت کا گھٹنا مکروہ ہے، اور اس ممنوع سے اس شکل میں جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اقرار کیا ہے تو کوئی علاقہ نہیں ہے تو فرق ثابت ہو گیا، لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ ثابتہ کے خلاف حدیث سے استدلال کرنا جائز نہیں ہے، اور اس کے بعد تو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ بحث وسیع ترین شرح کی متقاضی ہے جس کیلئے یہ تعلیق کافی نہیں ہے، پس میرا ارادہ ہے کہ اس مسئلے میں ایک رسالہ تالیف کروں، امید ہے کہ مجھے لکھنے کی توفیق ہوگی ان شاء اللہ۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جہراً درود وسلام پڑھنا.......... بدعت اور مکروہ ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ سراً پڑھنا سنت ہے، تو اس پر کہاں دلیل ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول:" و اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما یقول ثم صلوا علیّ......" کہ جب تم مؤذن کو سنو تو ایسے ہی کہو جیسے مؤذن کہتا ہے، پھر مجھ پر درود پڑھو، یہ حدیث "الذکر عند الاذان" کے فقرہ میں کتاب کے اندر گذر چکی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاب سامعین کو ہے جنھیں مؤذن کے جواب دینے کا حکم ہوا ہے، اور اس میں بذات خود مؤذن داخل ہے، ورنہ یہ کہنا لازم آجائے گا کہ وہ بھی خود کو خود ہی جواب دے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، اور یہ کہنا دین

کے اندر بدعت ہے۔

لہذا اگر یہ کہا جائے کہ کیا مؤذن کو نبی ﷺ پر سرا درود پڑھنے سے منع کر دیا جائے گا؟ تو میں کہوں گا کہ اسے مطلقا نہیں منع کیا جائے گا، بلکہ اذان کے بعد اس کا التزام کرنے سے اس میں زیادتی کے خوف سے اور اس خوف سے کہ انمیں وہ چیز داخل کر دیجائے جس کا تعلق اس سے نہیں ہے، منع کر دیا جائے گا، اور جس پر نبی کریم ﷺ کی حدیث نص ہے، وہ سننے والے کیلئے ہے، اور جس پر نہیں ہے وہ مؤذن ہے، ان دونوں کے درمیان برابری کرنا اور یہ سب امور کا قائل ہونا جائز نہیں ہے پس اسے غور سے دیکھنا چاہئے۔

شروط نماز سے متعلق

فریقین کی دلیلوں کے بیان کرنے کے بعد ستر عورۃ کی بحث کے سلسلے میں مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اس میں غور وفکر کرنے والے کو اختیار ہے کہ دونوں رایوں میں سے جسے چاہتا ہے اختیار کر لے گرچہ احوط یہ ہے نمازی اپنے ناف سے اپنے گھٹنے تک حتی الامکان ستر پوشی کرے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں کئی ایسے امور ہیں جن کے بارے میں کلام کرنا ضروری ہے۔

۱- احوط کو اپنانا واجبی امر نہیں ہے بلکہ اس کا ورع کے باب سے تعلق ہے، اور جیسا کہ واضح ہے کہ ہر مکلّف ورع ہونے کی رغبت نہیں رکھتا۔

۲- مؤلف نے اس کو نماز سے مقید کر دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کے باہر یہ احوط نہیں ہے، اس سلسلے میں بھی کچھ چیزیں ہیں جن کا بیان عنقریب آئے گا۔

۳- جس اختیار کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے مناسب تو یہ ہے کہ وہ اصول فقہ کے علم کے قواعد وضوابط پر قائم ہوتا کہ یہ اختیار رسوم و عادات اور رغبتوں اور خواہشوں کے تابع نہ ہو۔

ان دلیلوں پر جسے مؤلف نے بیان کیا ہے غور کرنے والے کے نزدیک یہ واضح ہے کہ ان لوگوں کی دلیلیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ ''ران'' شرمگاہ نہیں ہے، ایک ناحیہ سے فعلی ہیں، اور دوسرے ناحیہ سے ران کو کھولنے کو مباح قرار دینے والی ہیں، اور ان لوگوں کی دلیلیں جو ران کے شرمگاہ ہونے کے قائل ہیں ایک ناحیہ سے قولی ہیں اور دوسرے ناحیہ سے ران کو کھولنے کی ممانعت کرنے والی ہیں، اور ان اصولی قواعد میں سے جو ہوا و ہوس اور خودغرضی سے دور ہو کر دلائل کے مابین ترجیح کے لئے معاون ہیں دو قاعدے ہیں:

نمبر ۱- ممانعت کرنے والی دلیل جائز ٹھہرانے والی دلیل پر مقدم ہوگی۔

نمبر ۲- خصوصیت وغیرہ کے احتمال کے پیش نظر قول فعل پر مقدم ہوگا، باوجودیکہ فعل بعض ان دلیلوں میں جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے واضح نہیں ہے کہ وہی عمداً مقصود ہے، جیسا کہ انس کی حدیث اور ابوبکر رضی اللہ عنہما کے اثر میں ہے، مزید برآں اینکہ وہ مخصوص لوگوں کے واقعے ہیں جن کو عموم پر نہیں محمول کیا جا سکتا ہے، برخلاف قولی دلیلوں کے، کہ وہ عام شریعت ہے اور اسی پر تمام سلف وخلف مسلمانوں کا عمل رہا ہے، اور ہمیں اس کا علم نہیں ہے، کہ انمیں کا کوئی بھی اپنے رانوں کو کھولے ہوئے بیٹھتا یا چلتا تھا، جیسا کہ آج کل کچھ کفار کرتے ہیں اور وہ مسلمان جو نیکر (چڈی) استعمال کرتے ہیں جسے لوگ ''شارٹ'' کہتے ہیں اور اسے عربی زبان میں ''التبان'' کہا جاتا ہے ان کی تقلید کرتے ہیں۔

اس لئے ران کے شرمگاہ ہونے میں قولی دلیلوں کی ترجیح کے پیش نظر تردد کرنا

مناسب نہیں ہے، اور بیشتر علماء کا اس طرف جانا کوئی جرم بھی نہیں ہے، اور شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الاوطار'' ۵۲/۲-۵۳، اور ''السیل الجرار'' ۱۶۰/۱-۱۶۱، میں اسی پر جزم کیا ہے، ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبل یا دبر کی شرمگاہ سے رانوں کا درجہ ہلکا ہے، اور اسی کی طرف ''تھذیب السنن'' میں علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کا میلان ہے جیسا کہ میں نے ''الارواء'' ۳۰۱/۱، میں اسے نقل کیا ہے، تو اس وقت ران کو چھونا جو ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ کپڑے کے اوپر سے چھونا شرمگاہوں کے چھونے کے مانند (برخلاف ابن حزم کی بکواس کے جو انھوں نے اس سلسلے میں کہا ہے) نہیں ہے، اور مؤلف نے انھیں سے اس کو نقل کر کے ثابت بھی کیا ہے۔

اب ایک چیز اور رہ گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ مؤلف نے ناف اور گھٹنے کو ران سے جوڑ دیا ہے اور ان پر دلیل نہیں بیان کیا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلے میں کچھ بھی صحیح نہیں ہے جیسا کہ شوکانی رحمہ اللہ نے اسے ۵۵/۲، میں بیان کر دیا ہے، بلکہ نبی ﷺ کا یہ قول: ''مابین السرة والرکبة عورة'' کہ گھٹنے اور ناف کے درمیان کا حصہ عورت ہے، اس کے منافی ہے اور یہ حدیث اپنے معنی کے لحاظ سے دوسری حدیثوں سے بہتر اور حسن ہے، جیسا کہ میں نے اسے ''الارواء'' ۲۴۷ اور ۲۷۱، میں بیان کر دیا ہے، لہذا اگر آپ چاہتے ہیں تو شوکانی کا مراجعہ کریں۔

پھر مؤلف نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: ''و لا یبدین زینتهن الا ماظهر منها'' اور اپنی زینتوں کو الا یہ کہ جو ظاہر ہو جائیں ظاہر نہ کریں، کہا ہے کہ زینت کے مقامات کا سوائے چہرے اور ہتھیلیوں کے ظاہر نہ کریں، جیسا کہ صحیح طور پر اس کا ذکر ابن عباس، ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہم سے آیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: آپ'' حجاب المرأة المسلة''صفحہ۲۳-۲۵، دیکھئے،اور مزید میں یہاں کہتا ہوں کہ ابن شیبہ نے ''المصنف'' ۲۸۲/۴، میں آیت مذکورہ کی تفسیر کے سلسلہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ:'' الکف و رقعة الوجه'' ہتھیلی اور چہرہ، اس کی سند صحیح ہے، اور ابن شیبہ نے اسی کے مثل صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے، تو یہ دونوں صحیح آثار عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کی حدیث کو مرفوع ثابت کرنے میں قوت بہم پہونچاتے ہیں کہ عورت جب بالغہ ہو جائے تو اس کے علاوہ اور حصوں کی طرف دیکھنا درست نہیں ہے، اور آپ نے اپنے چہرے او رہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا'' میں نے اس کی شرح مصدر مذکور میں ایسی کردی ہے کہ جس میں اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن کچھ بندگان ہوا وہوس نے ان سب سے تجاہل برتتے ہوئے ہماری جانب ایسی چیز منسوب کردیا ہے کہ اللہ ہی جانتا ہے، میں اس سے بری ہوں، اللہ انھیں ہدایت کی توفیق دے۔

پھر مؤلف نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کہ:''کیا عورت دوپٹے اور درع میں نماز پڑھے گی......الخ'' کے بارے میں کہا کہ اسے ابوداؤد رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور ائمہ حدیث نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح ٹھہرایا ہے لیکن اس کا حکم حدیث مرفوع کا حکم ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسناد مرفوعا اور نہ ہی موقوفا درست ہے کیونکہ اس کا مدار ام محمد بن زید پر ہے، وہ مجہول اور غیر معروف ہیں اس حدیث کا بیان ''الارواء'' ۲۷۴، اور'' ضعیف ابی داؤد'' ۹۷-۹۸، میں ہے، یہ حقیقت امام شوکانی رحمہ اللہ سے ''نیل الاوطار'' ۵۸/۲، میں مخفی رہ گئی، بنابریں انھوں نے مرفوع ہونے کو ترجیح دیا، اور جہالت راوی سے غافل رہ گئے، رہا ''السیل الجرار'' ۱۶۱/۱، میں تو انھوں نے کہا کہ ''لا

تقوم به حجة'' اس سے حجت نہیں قائم ہوسکتی، یہاں انھوں نے درست بات کہی ہے لیکن اس کی توجیہ کے اندران کے کلام میں اضطراب پیدا ہوگیا ہے، جس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہے۔

پھر مؤلف نے یہ کہا کہ :''عن عائشه رضی اللّٰه عنها أنها سئلت فی کم تصلی المرأة من الثیاب......'' کہ عورت کتنے کپڑے میں نماز پڑھے گی۔

میں کہتا ہوں کہ :اسی طرح انھوں نے بلا اس کی حالت بتلائے اور بلا تخریج کے ذکر کیا ہے ،حالانکہ اس کو عبدالرزاق نے ''المصنف '' ۱۲۸/۳، اور ابن ابی شیبہ نے ۲۲۴/۲، میں مکحول کے طریق سے اور مکحول نے ان سے روایت کیا ہے جنھوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ کتنے میں ......الخ تخریج کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں لیکن اس کی سند میں ایک آدمی نامعلوم ہے، جو مکحول اور عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کے بیچ کا ہے، لیکن عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ام الحسن کے طریق سے روایت کیا ہے، ام الحسن نے کہا کہ ''میں نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا زوجہ نبی ﷺ کو قمیص اور دوپٹے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا'' اس کی اسناد صحیح ہے، اور ''الدرع ''قمیص کو کہتے ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ نے اسے ''موطا ''۱۶۰/۱، میں روایت کیا ہے اور ان سے ابن ابی شیبہ نے اور بیہقی نے ۲۳۳/۲، میں عبید اللہ الخولانی سے روایت کیا ہے، عبید اللہ الخولانی یتیم تھے اور میمونہ رضی اللہ عنہا کی پرورش میں تھے، میمونہ رضی اللہ عنہا قمیص اور دوپٹہ میں نماز پڑھا کرتی تھیں جس پر ازار وتہہ بند نہیں ہوا کرتا تھا، اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس باب میں اور بھی دوسرے آثار ہیں جو اس بات پر دال ہیں کہ عورت کا قمیص اور دوپٹے میں نماز پڑھنا سلف کے نزدیک معروف تھا، اور نماز میں ان پر کم سے کم ستر پوشی کی یہ مقدار ہے، اور جو ابن ابی شیبہ اور بیہقی رحمہما اللہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ''عورت تین کپڑوں میں نماز پڑھے گی، قمیص، دوپٹہ، تہہ بند'' کے منافی نہیں ہے، اس کی اسناد صحیح ہے، اور ابن عمر سے منقول دوسرے طریق میں ہے، انھوں نے فرمایا کہ: ''جب عورت نماز پڑھے تو اسے اپنے تمام کپڑوں (قمیص، دوپٹہ اور تہہ بند) میں نماز پڑھنا چاہئے، ابن ابی شیبہ نے اسے روایت کیا ہے، اس کی سند بھی صحیح ہے تو اسے اس کی افضلیت اور اکملیت پر محمول کیا جائے گا، واللہ اعلم

مؤلف کا کپڑوں میں کون سی مقدار واجب اور کون سی مستحب ہے کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''بریدہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پائجامہ میں جب اس پر رداء نہ ہو نماز پڑھنے سے منع کیا ہے،...... '' اسے ابوداؤد اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق ''صحیح ابی داؤد'' ٦۴٦، میں کر دی ہے۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نماز پڑھنے والے پر واجب ہے کہ وہ اپنے بدن کا وہ حصہ بھی چھپائے جو شرمگاہ نہیں ہے، اور یہ ستر پوشی کی اعلیٰ ترین قسم ہے، اور وہ اس شکل میں کہ آدمی کو میسر ہو جیسا کہ اس پر ابن عمرو غیرہ کی حدیث دال ہے اور ظاہر نہی سے نماز کے بطلان کا پتہ چلتا ہے، اور اسی کی تائید نبی ﷺ کے اس قول ''لا یصلین احدکم فی الثواب الواحد لیس علی عاتقه و فی روایة عاتقیه و فی اخریٰ منکبیه منه شئ '' کہ کوئی بھی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے جب کہ اس

کے کندھے پر کوئی چیز نہ ہو، ایک روایت میں ہے کہ اس کے دونوں کندھوں پر اور دوسری روایت میں ہے کہ اس کے دونوں مونڈھوں پر، اسے شیخین اور ابوداؤد رحمہما اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، اس کی تخریج ''الارواء'' ۲۷۵، اور ''صحیح ابی داؤد'' ۶۳۷، میں ہے، امام شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الاوطار'' ۵۹/۲، میں فرمایا ہے کہ: ''جمہور نے اس ممانعت کو تنزیہ پر محمول کیا ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اس شخص کی نماز جو اس پر قادر ہو اور ترک کردے صحیح نہیں ہوگی، اور انھیں سے یہ بھی منقول ہے کہ نماز صحیح ہو جائے گی لیکن وہ گنہگار رہوگا،، ابن حزم نے حسب عادت اپنی ظاہریت کو تھامے ہوئے تعجب کیا ہے اور ۷۱/۴، میں فرماتے ہیں کہ: ''آدمی پر فرض ہے اگر وہ کشادہ کپڑے میں نماز ادا کر رہا ہے کہ اس کپڑے کا کچھ حصہ اپنے کندھے یا دونوں کندھوں پر ڈال لے، پس اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے تو اس کی نماز باطل ہوگی، اور اگر کپڑا تنگ ہے تو اسے ازار بنا لے، وہی اس کے لئے کافی ہوگا، چاہے اس کے پاس کپڑا ہو یا نہ ہو''۔

میں کہتا ہوں کہ: انھوں نے ظاہر حدیث پر توقف کرلیا ہے اور اگر اس کو طاقت واستطاعت ہو تو اس پر چادر کو ضروری نہیں قرار دیا ہے، بریدہ کی اس حدیث اور ابن عمر کی حدیث کے بھی برخلاف جس سے لگتا ہے کہ وہ ان سے واقف ہیں نہیں۔

تعجب ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ میں ایسے کچھ آثار بیان کئے ہیں جن سے وہ اپنی رائے کو تقویت دیتے ہیں حالانکہ انمیں کوئی چیز قابل تقویت نہیں ہے بلکہ ایک اثر تو ان کے برخلاف ہی ہے، اور وہ یہ ہے جسے انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے روایت کر کے بیان کیا ہے، کہ ''لا صلوٰة لمن لم یخمر علی عاتقیه فی الصلوٰة ''اس شخص کی نماز نہ ہوگی جس نے اپنے دونوں کندھوں پر نماز میں ڈھانپا نہیں۔

اوراگر یہ صحیح ہے تو یہ ان کے خلاف حجت ہے کیونکہ یہ مطلق ہے اور ایک کپڑے سے انھوں نے اس کو مقید نہیں کیا ہے، لیکن اس کی سند میں اشعث ہے اور وہ ابن سواد الکندی ہے، جو ضعیف ہے جیسا کہ ''التقریب''میں ہے، ابن حزم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے اسے ''المصنف''۳۴۹/۱، میں روایت کیا ہے۔

مؤلف کا نماز میں سر کے کھولنے کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''ابن عساکر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ بسا اوقات اپنی ٹوپی کو نکالتے اور اپنے سامنے اس کو سترہ بنا لیتے''۔

میں کہتا ہوں کہ: سر کے کھولنے پر حدیث سے استدلال کرنا دو وجہوں کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا:-

پہلی وجہ: یہ ضعیف حدیث ہے اور ابن عساکر کا اس میں متفرد ہونا ضعف کی دلالت کیلئے کافی ہے، جس کی علت کا بیان ''الضعیفه'' ۲۵۳۸، میں، میں نے کر دیا ہے۔

دوسری وجہ: اور اگر صحیح بھی ہو تو یہ مطلق طور پر سر کے کھولنے پر دلالت نہیں کرتی ہے، کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا اس وقت کرتے تھے جب آپ کو سترہ بنانے کیلئے کوئی شی میسر نہ ہوتی تھی کیونکہ سترہ وارد شدہ حدیثوں کی بنیاد پر بہت اہم ہے۔

اس مسئلہ میں جو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ سر کھول کر نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ مسلمان کو نماز میں کامل ترین اسلامی ہیئت اور شکل و شباہت کے ساتھ داخل ہونا اس حدیث کی بناء پر جس کا تذکرہ کتاب میں پہلے ہو چکا ہے، مستحب ہے ....''فان الله احق ان یتزین به'' تو اللہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کے لئے زیب و زینت اپنائی جائے، او سلف کے عرف میں سر کھلے رہنے کا عادی ہونا اسی طرح

سڑکوں پر چلنا، نیز عبادت گاہوں میں بے سر ڈھانکے داخل ہونا اچھی خصلت نہیں ہے، بلکہ جو بہت سے ان اسلامی ملکوں میں جس میں کفار اپنی فاسد عادتوں کے ساتھ آئے اور مسلمانوں نے ان کی عادتوں کی پیروی اور نقل کی جس کی وجہ وہ اپنے اسلامی تشخص سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے لہذا یہ سابقہ اسلامی عرف کی مخالفت کے جائز ہونے کا ذریعہ نہیں بن سکتی ہے، اور نہ ہی سر کھولے ہوئے نماز میں داخل ہونے کے جواز کی حجت اور دلیل بن سکتی ہے۔

رہا مصر کے انصار السنہ کے ہمارے کچھ بھائیوں کا حج میں محرم کے سر کھولنے پر قیاس کرتے ہوئے اس کے جواز پر استدلال کرنا تو یہ ایسا باطل ترین قیاس ہے جسے میں نے ان اخوان کے تعلق سے پڑھا ہے، اور یہ کیسے ممکن ہے جبکہ حج میں سر کھولنا ایک اسلامی شعار ہے، اور اس کے ان مناسک میں سے ہے جس میں کوئی دوسری عبادت اس کی مشارک نہیں ہے، اور اگر قیاس مذکور صحیح ہے تو نماز میں سر کھولنے کا وجوب لازم آئے گا، کیونکہ حج میں یہ واجب ہے، اور یہ ایسا وجوب ہے کہ اس سے علیحدگی تبھی ممکن ہے جب قیاس مذکور سے رجوع کر لیا جائے، ممکن ہے وہ لوگ ایسا کریں۔

اور اسی طرح ان کا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس مرفوع حدیث سے: ''ائتوا المساجد حسرا و معصبين فان العمائم تيجان المسلمين'' سے استدلال یعنی مسجد میں سر کھول ہوئے اور عمامہ باندھے ہوئے آؤ کیونکہ عمامے مسلمانوں کے تاج ہیں، تو ایک بیکار اور رواہی استدلال ہے، کیونکہ حدیث ضعیف ہے، بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ موضوع ہے، کیونکہ وہ میسرہ بن عبدربہ کی روایت ہے اور وہ خود اپنے وضاع ہونے کا معترف ہے، اور عراقی نے کہا ہے کہ وہ متروک ہے، اور مناوی نے ''شرح الجامع الصغير'' میں فرمایا ہے کہ ''یہیں سے مؤلف نے اس کے ضعف کی جانب اشارہ کر دیا ہے، لیکن ابن عساکر کی یہ روایت کیا ہے ''ائتوا المساجد حسرا و

مقنعین فان ذالك من سیما المسلمین'' اس کے لیے شاہد ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مناوی نے اس کی سند نہیں بیان کی کہ اس میں نظر کی جاوے اور یہ دیکھا جائے کہ آیا یہ اس موضوع حدیث کیلئے شاہد بن سکتی ہے یا نہیں؟

خلاصہ کلام یہ کہ اس حدیث کو کم از کم ''بہت زیادہ ضعیف'' کہیں گے، لہذا اس سے استدلال کرنا ناجائز ہے، اور اس سے سکوت برتنا گناہ ہے، پھر بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ حدیث اپنے دونوں الفاظ کے ساتھ ابن عدی کے پاس اسی وضاع کے طریق سے ہے، اور اسی وضاع کے طریق سے ابن عساکر کے پاس دوسرے لفظ کے ساتھ ہے جسے سیوطی رحمہ اللہ نے ''الجامع الصغیر'' میں پہلے الفاظ کے ساتھ ابن عدی کی روایت سے بیان کیا ہے، اور ''الجامع الکبیر'' میں دوسرے الفاظ کے ساتھ ابن عدی اور ابن عساکر کی روایت سے ماخوذ ہے تو مناوی کو یہ وہم ہو گیا کہ یہ دوسری اسناد سے دوسری حدیث ہے لہذا انھوں نے اسے پہلی حدیث کا شاہد بنا دیا۔

ظاہری بات ہے کہ وہ ابن عساکر کی اسناد سے واقف نہ ہو سکے ورنہ ان سے یہ خلط اور خبط واقع نہ ہوتا جس کی ''مجمع البحوث الاسلامیه مصر'' کی ''الجامع الکبیر'' ۳۱/۱، ۳۲، ۳۳، لجنۃ تحقیق میں تقلید کی ہے، اور اگر ہم فرض کر لیں کہ دوسرے الفاظ اس وضاع سے محفوظ ہیں تب بھی وہ پہلی کا شاہد نہیں بن سکتے ہیں، کیونکہ شاہد بہت زیادہ ضعیف اور من گھڑت روایت کیلئے غیر مفید اور بے سود ہوتا ہے، اور مناوی نے بذات خود اسی طرح کا قول اس حدیث کے علاوہ میں بیان کیا ہے ''فجل من لا ینسی'' ''پس عظمت اس کے لئے جسے بھولنے کی شکایت نہ ہو، اور حدیث کی تخریج میں نے ''الضعیفة'' ۱۲۹۶، میں کر دی ہے۔

رہا خشوع کی نیت سے سر کے کھولنے کو مستحب جاننا تو یہ دین میں ایک نیا حکم ہے، جس پر سوائے رائے کے اور کوئی دلیل نہیں ہے، اور اگر یہ حق ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اسے کرتے اور اگر آپ اسے کرتے تو ضرور آپ سے منقول ہوتا اور جب آپ سے یہ منقول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بدعت ہے، لہٰذا اس سے بچئے۔

اور پیچھے جو گذر چکا ہے آپ جانتے ہیں کہ نماز میں سر ڈھانکنے کی افضلیت پر مؤلف کا کسی دلیل کو نہ بیان کرنا علی الاطلاق درست نہیں ہے، الا یہ کہ وہ کسی خاص دلیل کے خواہاں ہوں تو الگ بات ہے لیکن جیسا کہ میں نے ابھی ابھی بیان کیا ہے کہ دلیل عام کا بیان اس کی نفی نہیں کرتا ہے اور وہ ہے نماز اسلامی لباس سے جو پہلے سے معروف ومشہور ہے، مزین ہونا اور دلیل عام معارض کی عدم موجودگی میں تمام لوگوں کے نزدیک حجت ہے، پس غور کریں۔

نماز کی کیفیت کے بارے میں

مؤلف کا نمبر (١) کے تحت یہ کہنا کہ: ''عبداللہ بن غُنْم'' سے مروی ہے کہ ابو مالک اشعری نے اپنی قوم کو جمع کیا اور کہا: ''میں کہتا ہوں کہ: انھوں نے ایک لمبی حدیث ذکر کیا جس میں نبی کریم ﷺ کی نماز کی کچھ کیفیت کا بیان تھا اور آپ ﷺ مردوں کے پیچھے لڑکوں کی صف بندی کیا کرتے تھے اور لڑکوں کے پیچھے عورتوں کی اور اس حدیث میں اللہ کیلئے محبت کرنے والے لوگوں کی مجلسوں کا ذکر اور انبیاء کا ان پر رشک کرنے کا بیان تھا...'' اسے احمد، ابویعلی اور حاکم نے حسن سند کے ساتھ روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ صحیح الاسناد ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس تخریج کو مؤلف نے حرفاً حرفاً ''الترغیب'' (۴۸/۴) سے نقل کیا ہے او ہم ان کے حسن قرار دینے کو درست نہیں سمجھتے ہیں کیونکہ اس حدیث کی اسناد کا دارومدار شھر بن حوشب پر ہے اور وہ سوء حفظ اور روایتوں میں اپنے اضطراب کی وجہ سے ضعیف ہے۔ جیسا کہ یہ ان لوگوں کیلئے ظاہر ہو باہر ہے جنھوں نے اس کے حالات کا تتبع کیا ہے یا اس کے متعلق ائمہ کرام کے اقوال سے واقف ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''التقریب'' میں اس کی تلخیص بایں قول کی ہے کہ: صدوق ہے، کثرت سے ارسال کرتا ہے اور کثرت سے وہموں کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی لئے میں نے اس کے صف بندی کے قصے کو ضعیف سنن ابی داؤد نمبر (۱۰۵) میں بیان کیا ہے اور یہ روایت ابو داؤد کے ہاں ہے۔ اور شھر کی روایت سے ایک دوسری حدیث بھی عنقریب آئے گی جو اس کے ضعف اور اضطراب پر دال ہو گی لہذا ''الاذکار والادعیة بعد السلام'' پر ہماری تعلیق کو دیکھئے۔

پھر مؤلف کا عبداللہ بن غُنْم کہنا غلط ہے(۱) اور صحیح عبدالرحمٰن بن غَنْم ہے جیسا کہ ''المسند'' میں ہے اور اسی طرح مؤلف نے اسے دوسرے مقام پر ذکر کیا ہے، لیکن وہاں بھی انھوں نے ''غُنْم'' ضمہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے، حالانکہ وہ فتحہ کے ساتھ ہے جیسا کہ تقریب میں ہے۔

(۱) اسی طرح "الدین والصلاة علی المذاهب الاربعة" (ص ۱۳۷) میں ہے مجھے پتہ نہیں کہ کس نے کس کی پیروی کی ہے۔ یہ اور اس طرح کی چیزیں تقلید کی نحوست اور مصادر اور مراجع کی طرف عدم مراجعت کا نتیجہ ہے۔

فرائض نماز

مؤلف کا حدیث ''من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن (و فی روایة : بفاتحة الکتاب) فھی خداج ،ھي خداج، ھی خداج ،غیر تمام'' کے کی تخریج بارے میں یہ کہنا کہ اسے احمد اور شیخین نے روایت کیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں دو چیزیں قابل گرفت ہیں۔

۱- مطلق شیخین کی جانب سے منسوب کر دیا ہے، جس سے ایک یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ بخاری کی ''الصحیح '' میں ہے، حالانکہ یہ غلط ہے، بلکہ یہ ان روایات میں سے ہے جس میں امام مسلم، بخاری سے متفرد ہیں، اور ممکن ہے کہ اس وہم کا سبب یہ ہو کہ بخاری نے اسے ''جزء القرأة '' اور '' افعال العباد'' میں روایت کیا ہے تو مؤلف نے اس کو بذات خود انھیں کی طرف منسوب کر دیا یا جنھوں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اسے مطلق منسوب کیا ہے بلا ''جزء القرأة'' اور ''افعال العباد'' سے مقید کئے ان سے نقل کر کے مؤلف نے منسوب کر دیا ہو تو اس طرح یہ غلطی ہوئی ہو، کیونکہ ان شیخین کی جانب حدیث منسوب کرنا صحت کے ہم معنی نہیں ہے، برخلاف ''صحیح البخاری '' کے اور امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف مطلق نسبت سے علماء کی اصطلاح میں یہی مراد ہے۔

''فھی خداج، ھی خداج'' یہ احمد کی روایت ہے ۲/۲۸۵، اور ان کی ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ ''فھی خداج ثم ھی خداج ثم ھی خداج'' اور یہ مسلم کی روایت کے ''فھی خداج یقولھا ثلاثا'' ۲/۱۰ کے مطابق ہے، اسے ابوداؤد اور اصحاب سنن وغیرہم نے روایت کیا ہے اور اس کی تخریج صحیح ابی داؤد ۷۷۹ میں ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: اس مذہب کی یعنی بسم اللہ جہری پڑھنے کی سب سے قوی ترین دلیل نعیم المجمر کی حدیث ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پھر سورہ فاتحہ پڑھا.....الحدیث، اس حدیث کے آخر میں یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قسم ہے اس ذات باری کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے رسول اللہ ﷺ سے کامل مشابہت رکھنے والی نماز میں نے تمہیں پڑھائی، اسے نسائی ابن خزیمہ اور ابن حبان نے روایت کیا ہے اور حافظ نے "الفتح" میں کہا ہے کہ بسم اللہ جہرا پڑھنے کے سلسلے میں سب سے صحیح ترین روایت وارد ہے۔

میں کہتا ہوں معلوم ہونا چاہئے کہ: حافظ علیہ الرحمہ کی یہ عبارت جو محدثین کے نزدیک ہے حدیث کے صحیح ہونے کا پتہ نہیں دیتی ہے، بلکہ اس عبارت سے حدیث کے انتسابی صحت کا علم ہوتا ہے، امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ: "اس عبارت سے حدیث کی صحت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ محدثین کہتے ہیں کہ یہ اس باب کی صحیح ترین روایت ہے، گرچہ وہ ضعیف ہو، اور ان کی مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ یہ حدیث باعتبار ضعف کے کم اور ارجح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: شاید حافظ رحمہ اللہ نے حدیث کی تصحیح اس لئے نہ کی ہو کیونکہ کچھ محدثین نے اس حدیث میں ذکر کردہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو شذوذ اور ثقہ راویوں کی مخالفت سے جنھوں نے اس حدیث کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، اور اس روایت میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کا تذکرہ نہیں کیا ہے، معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ اسے شیخین وغیرہما نے ابو سلمہ عن ابی هريرة کی حدیث روایت کیا ہے، اس سلسلے میں علامہ زیلعی نے "نصب الراية" ١/٣٣٥-٣٣٧ میں لمبی بحث کی ہے، پس اس کا مراجعہ کریں۔

لہذا اب میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث ابن خزیمہ وغیرہ کے پاس ابن ابی ہلال کے طریق سے

ہے جنکا نام سعید ہے، انھیں اختلاط ہو گیا تھا اس وجہ سے میں نے "صحیح ابن خزیمه" نمبر ۴۹۹ طبع "المکتب الاسلامی" کی تعلیق میں اس حدیث کو معلول کہا ہے۔

پھر اگر حدیث صحیح بھی ہو تو اس میں بسم الله الرحمن الرحیم کو جہرا پڑھنے کی صراحت نہیں ہے، اور نہ ہی اس کی نسبت اللہ کے رسول ﷺ کی طرف ہے، اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا حدیث کے آخر میں یہ کہنا کہ میری نماز رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ مشابہ ہے، اس سے تمام ان افعال کا جسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کیا مرفوع ہونا لازم نہیں آتا ہے، جب کہ شیخ الاسلام نے اس کی تفصیل "الفتاویٰ" ۸۱/۱، میں بیان کر دیا ہے، پس اس کا مراجعہ کریں۔

اور حق بات یہ ہے کہ بسم الله الرحمن الرحیم کو جہرا پڑھنے میں کوئی صریح اور صحیح حدیث نہیں ہے بلکہ آپ ﷺ سے اس کے سرا پڑھنے کا انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے صحیح ثبوت ہے، جس کے دس طرق سے میں واقف ہوں، جنھیں میں نے اپنی کتاب "صفة صلوٰة النبی ﷺ" کی تخریج میں بیان کر دیا ہے، جن میں اکثر صحیح الاسناد ہیں اور ان روایاہذ ان کے بعض الفاظ میں اس کی صراحت ہے کہ آپ ﷺ بسم الله الرحمن الرحیم جہرا نہیں پڑھتے تھے، اور اس کی سند صحیح اور مسلم کی شرط پر ہے، اور یہی جمہور فقہاء اور اہل الحدیث کا مذہب ہے اور اس کے حق ہونے میں کوئی شک بھی نہیں ہے، اور جو اس باب میں مزید معلومات کرنا چاہیں تو انھیں فتاویٰ شیخ الاسلام کا مراجعہ کرنا چاہئے، کیونکہ ان میں ہر صاحب خرد اور انصاف پسند کیلئے تشفی بخش مواد ہے۔

مؤلف کا: "من لم یحسن فرض القرآة" کے زیر عنوان یعنی جو فریضہ قرأت بہتر

طور پر نہ ادا کر پائے، یہ کہنا کہ رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ایک آدمی کو نماز کی تعلیم دی اور فرمایا کہ اگر تمہیں قرآن یاد ہو تو پڑھو، ورنہ اللہ کی تعریف وتکبیر اور اس کی تہلیل کرلیا کرو، پھر رکوع کرلو' اسے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے، او رترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ رفاعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث المسیئ صلاته کا ایک حصہ ہے، اور یہ روایت بھی انھیں کی ہے، جنھیں مؤلف نے بیان کیا ہے، اور ترمذی کا اس حدیث کو حسن کہنا اس کی اسناد کے استحقاق سے کمتر ہے، اس لئے کہ وہ بلا شک صحیح ہے، جیسا کہ میں نے اس پر صحیح ابی داؤد ۸۰۷، میں متنبہ کیا ہے۔

پھر یہ حدیث ابن ابی اوفی کی حدیث کیلئے قوی شاہد ہے، ابن ابی اوفی نے کہا کہ ''ایک آدمی نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ میں قرآن سے کچھ بھی یاد نہیں کر پاؤں گا، لہذا آپ ﷺ مجھے وہ چیز بتلایئے جو میرے لئے کافی ہو، تو آپ ﷺ فرمایا کہ تم سبحان اللہ و الحمد للہ لاالہ الا اللہ و اللہ اکبر اور لا حول و لاقوۃ الا باللہ کہو، اسے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور ایک جماعت نے اسے صحیح کہا ہے، اور اس کی اسناد جیسا کہ ''ارواء الغلیل '' ۳۰۳، میں بیان کردی گئی ہے، حسن ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں حدیث رفاعہ سے حجت پکڑی ہے، جیسا کہ آپ کے بیٹے عبداللہ نے ''مسائل الامام احمد ۸۱/۲۸۷، میں روایت کیا ہے۔

مؤلف کا اعضاء سجود کے بیان کے وقت یہ کہنا کہ ''ان کے علاوہ لوگوں نے کہا ہے کہ بلا پیشانی اور ناک پر سجدہ کئے سجدہ ہی نا کافی ہے''

میں کہتا ہوں کہ: یہی حق ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ فرمایا ہے کہ: ''لا صلاۃ لمن لا یمس

انفه الارض مایمس الجبین" یعنی اس کی نماز ہی نہ ہوگی جس کی ناک زمین سے لگی ہوئی نہ ہو، جیسے پیشانی زمین سے لگی ہوتی ہے، یہ بخاری کی شرط پر صحیح حدیث ہے، جیسا کہ حاکم اور ذہبی رحمہما اللہ نے کہا ہے اور عن عکرمہ عن ابن عباس کے طرق سے مرفوعا آئی ہے، جیسا کہ میں نے اسے "صفة صلاة النبی ﷺ" کی تخریج میں بیان کردیا ہے۔

مؤلف کا قعدہ اخیرہ اور اس میں تشہد پڑھنے کی بابت کہنا کہ: "آپ ﷺ نے اپنی نماز میں غلطی کرنے والے یعنی للمسی فی صلاته سے فرمایا کہ جب تم نے آخری سجدہ سے سر اٹھالیا اور تشہد کے بمقدار بیٹھ چکے تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی"۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث المسی صلاته کی کسی طریق میں مجھے یہ لفظ نہیں ملا، حالانکہ میں نے "التخریج" کے شروع میں اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے، ہاں اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ "فاذا جلست فی وسط الصلوٰة فاطمئن و افترش فخذك الیسری ثم تشهد" یعنی جب تم نماز کے درمیان میں بیٹھو تو مطمئن ہوکر اپنا بایاں پاؤں پھیلالو اور پھر تشہد پڑھو، اسے ابوداؤد نے ۱/۱۳۷، میں حسن سند کے ساتھ روایت کیا ہے اس میں قعدۂ اولیٰ کے اندر تشہد پڑھنے کے وجوب کی دلیل ہے جس کا لازمی نتیجہ اس کیلئے بیٹھنا ہے، کیونکہ جس کے بغیر واجب انجام نہ پائے وہ بھی واجب ہے، اور یہ کتاب کی روایت کے برخلاف ہے، کیوں کہ اس روایت میں نماز کے پورا ہونے کو قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بمقدار بیٹھنے سے مقید کردیا گیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ تشہد کا پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن یہ مفہوم (اگر حدیث صحیح ہو) ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے نہیں ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''ابن قدامہ نے کہا اور ابن عباس سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ تشہد کے فرض ہونے سے پہلے ہم اسی کے قائل تھے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں دو چیزیں قابل گرفت ہیں:

نمبر ا- حدیث مسند ابن مسعود کی ہے نہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی، اسی طرح نسائی، دارقطنی اور بیہقی نے اسے روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے، اور دارقطنی علیہ الرحمہ نے اسے صحیح کہا ہے اور اسی طرح حافظ علیہ الرحمہ نے بھی ''الفتح'' میں اسے صحیح بتلایا ہے۔

نمبر۲- حدیث کو اپنے قول ''روی'' سے بیان کرنا جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے حالانکہ مجھے یہ معلوم ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اس کی تخریج ''الارواء'' میں ہے۔

مؤلف کا اسلام کے بابت یہ کہنا کہ: ''وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی لہذا آپ ﷺ اپنے دائیں اور بائیں جانب السلام علیکم و رحمة الله و برکاته' کہتے، حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے ''بلوغ المرام' 'میں کہا ہے کہ اسے ابوداؤد علیہ الرحمہ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ صحیح ہے جیسا کہ حافظ علیہ الرحمہ کہا ہے، لیکن سنن ابی داؤد کے ان نسخوں میں جن سے میں واقف ہوں دوسرے سلام میں ''برکاته ''اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ اضافہ فقط پہلے سلام میں ہے، اور اسی طرح طیالسی نے اسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کو موقوف سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس کے رجال ثقہ ہیں، اور طبرانی علیہ الرحمہ نے

''الکبیر'' (۱۰۱۹۱)، میں مرفوعاً تخریج کی ہے، اسی لئے میں نے ''صفة صلوٰة النبی صلی اللہ علیہ وسلم'' میں نے دوسرے سلام میں اس اضافہ کو اس شرط کے ساتھ راجح کہا ہے کہ اس کا ثبوت ایسے طریق سے ہو جائے جس سے حجت قائم ہو سکے۔

اس حدیث کی تخریج میں نے ''الارواء'' ۲/۳۰-۳۲، اور ''صحیح ابی داؤد'' ۹۱۵، میں کر دی ہے۔

نماز کی سنتیں

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''رفع یدین کرنا چار حالتوں میں مستحب ہے، ۱- تکبیر تحریمہ کے وقت، ۲- رکوع میں جانے کے وقت، ۳- اور اس سے اٹھتے وقت۔ ۴- تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہونے کے وقت۔

میں کہتا ہوں کہ: دوسری تکبیروں میں بھی رفع یدین کرنا ثابت ہے، رہا سجدہ میں جانے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا تو اس میں دس صحابہ سے کثیر احادیث مروی ہیں، جن کی تخریج میں نے ''التعلیقات الجیاد'' میں کر دی ہے، انھیں حدیثوں میں سے ایک مالک بن الحویرث سے مروی ہے، انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رکوع کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے اور جب سجدہ کرتے اور سجدہ سے سر اٹھاتے رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا، حتیٰ کہ وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو کان کی لو تک لے جاتے، اسے نسائی، احمد، اور ابن حزم علیہم الرحمہ نے مسلم کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، اور ''ابوعوانہ'' نے اپنی صحیح میں جیسا

کہ حافظ علیہ الرحمہ کی ''الفتح'' میں ہے تخریج کیا ہے، پھر یہ کہا ہے کہ: ''سجدوں میں رفع یدین کرنے کی جن حدیثوں سے میں واقف ہوسکا ہوں انمیں یہ سب سے صحیح ترین ہے۔

رہا دوسری تکبیروں کی وجہ سے رفع یدین کرنا تو اس میں کئی حدیثیں ہیں کہ نبی ﷺ اپنے ہاتھوں کو ہر تکبیر کے وقت اٹھاتے تھے، ان حدیثوں کے درمیان اور ابن عمر کی اس حدیث کے درمیان جس کا ذکر کتاب میں ان الفاظ کے ساتھ گذر چکا ہے ''لا یرفعهما بین سجدتین'' کہ '' آپ دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین نہیں کرتے'' کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث نفی کرتی ہے اور یہ حدیثیں ثابت کرتی ہیں، اور ثابت کرنے والی حدیثیں نفی کرنے والی پر جیسا کہ علم اصول میں مقرر ہے، مقدم ہوتی ہیں۔

سلف کی ایک جماعت سے (جن میں انس رضی اللہ عنہ ہیں، بلکہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ بھی ہیں، دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین کرنا ثابت ہے، ابن حزم نے نافع عن ابن عمر کے طریق سے روایت کیا ہے کہ وہ جب سجدہ کرتے تو دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین کیا کرتے تھے، اور اس کی اسناد قوی ہے، اور بخاری نے ''جزء رفع الیدین ، ص ۷، میں سالم بن عبد اللہ کے طریق سے روایت کیا ہے کہ ان کے والد سجدوں سے جب اپنا سر اٹھاتے اور جب کھڑے ہونا چاہتے تو رفع یدین کرتے ، اس کی سند صحیح ہے اور بخاری کی صحیح کی شرط پر ہے، اور اس سنت پر امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ نے جیسا کہ اثرم نے اسے روایت کیا ہے، عمل کیا ہے، اور امام شافعی علیہ الرحمہ سے یہی قول مروی ہے، اور یہی ابن حزم علیہ الرحمہ کا مذہب ہے لہذا ''المحلی'' دیکھئے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: مالک بن الحویرث کی حدیث میں یہ الفاظ ''کبر ثم رفع یدیه''

آئے ہیں یعنی آپ نے تکبیر کہی پھر رفع یدین کیا، اسے مسلم علیہ الرحمہ نے روایت کیا ہے، اس سے رفع یدین پر تکبیر کے تقدیم کا علم ہوتا ہے، لیکن حافظ علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ مجھے ایسے لوگوں کا علم نہیں ہے جو تکبیر کو رفع یدین پر مقدم کرنے کے قائل ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ: کیوں نہیں ! یہ مذہب حنفیہ کا قول ہے، اور حدیث کی صحت کے بعد اس پر عمل کرنے کیلئے توقف اختیار کرنے میں کسی کیلئے کوئی عذر نہیں ہوگا، بالخصوص جب کہ ''دارقطنی'' کے یہاں ص ۱۱۳، میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت حدیث کی شاہد ہو، تو حقیقتاً ان تینوں شکلوں پر عمل کیا جائے گا، کبھی اس پر کبھی اس پر، اور کبھی اس پر کیونکہ اسی سے آپ ﷺ کی اتباع کامل ہو پائے گی۔

مؤلف کا ادعیہ استفتاح کے بابت یہ کہنا کہ: ''حضرت علی رضی اللہ عنہ مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ جب نماز کیلئے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے ''وجهت...... وجهي انا من المسلمين لخ'' پڑھتے ، اسے احمد، مسلم، ترمذی اور ابو داؤد علیہم الرحمہ وغیرہم نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ''الدعوات'' میں ترمذی کے الفاظ ''......الصلوٰة المكتوبة ......'' ہیں، انھوں نے کہا ہے کہ یہ صحیح اور حسن حدیث ہے، اسی طرح اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح ۲/۱۱۲، اور ۲۰۵، میں اور دارقطنی نے ۱/۱۹۷، میں روایت کیا ہے، اس کی سند صحیح ہے، اور اس کے سارے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ ابوالطیب عظیم آبادی نے اس پر اپنی تعلیق میں کہا ہے نیز یہ مسلم کی شرط پر ہے۔

رہا حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ کا قول ''بلوغ المرام'' میں مسلم علیہ الرحمہ کی اس مطلق روایت کو بیان کرنے کے بعد جو مؤلف کے یہاں مذکور ہے، یہ کہنا کہ انھیں کی ایک

روایت میں ہے کہ یہ رات کی نماز کے سلسلے میں ہے، اس پر شوکانی علیہ الرحمہ نے ان کی پیروی کی ہے، چنانچہ وہ "نیل الاوطار" ۲/۱۶۱، میں فرماتے ہیں کہ: "بہر حال مسلم نے اسے رات کی نماز سے مقید کر دیا ہے، اور "من جوف اللیل" کا اضافہ کیا ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ یہ سب وہم ہے کیونکہ مسلم کے یہاں ۲/۱۸۵-۱۸۶، میں قید مذکور نہیں ہے، اور نہ ہی مذکورہ اضافہ ہی ہے، بلکہ یہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ہے جسے انھوں نے اس حدیث سے پیشتر بیان کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "رات میں جب آپ نماز پڑھنے کیلئے کھڑے ہوتے تو اللّٰهم لك الحمد...... " کہتے، اور یہ کتاب کی ساتویں قسم ہے، پس لگتا ہے کہ شوکانی علیہ الرحمہ کی نظر لکھتے وقت پھسل گئی اور اس طرح ان سے یہ غلطی ہو گئی۔

رہے حافظ علیہ الرحمہ تو شاید انھیں مسلم علیہ الرحمہ کے اس حدیث کو قیام اللیل کی حدیثوں کے زمرہ میں وارد کرنے کی وجہ سے وہم ہو گیا اور یہ بدیہی ہے کہ اس طرح کا وہم قدیم ہے، کیونکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ علیہ الرحمہ نے "الکلم الطیب" ص ۵۸، کے (جس پر میری تحقیق ہے) حدیث پر اپنے کلام کے آخر میں اشارہ کیا ہے، اور کہا ہے کہ "کہا جاتا ہے کہ یہ قیام اللیل ہی میں پڑھا جاتا تھا" جس پر میں نے "الکلم الطیب" میں ترمذی علیہ الرحمہ وغیرہ کی اس روایت پر اور حافظ ابن حجر، صنعانی اور شوکانی رحمہم اللہ کے اس وہم پر تنبیہ کرتے ہوئے اختصار کے ساتھ تعلیق چڑھایا ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "السیل الجرار" ۱/۲۲۴، میں اس خطا کے اندر اغراق سے کام لیا ہے اور مسلم رحمہ اللہ کی حدیث کے سلسلے میں یہ کہا کہ "یہ حدیث صحیح مسلم میں رات کی نماز کے ساتھ مقید ہے، گرچہ دوسروں نے اسے مطلق کہا ہے کیونکہ

مطلق کا مقید پر محمول کرنا متعین ہے۔

جس سے ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے اسے اپنی یادداشت کی بنیاد پر بلا "نیل الاوطار" کی طرف رجوع کئے تحریر کیا ہے، کیونکہ "نیل الاوطار" میں وہ کہتے ہیں کہ "اس کی تخریج بھی ابن حبان رحمہ اللہ نے کی ہے، اور ان کلمات "واذا قام الی الصلوٰۃ المکتوبۃ ' کا اضافہ کیا ہے، اسی طرح اس کی روایت امام شافعی رحمہ اللہ نے کی ہے، اور مکتوبہ (فرض) سے اسے مقید کر دیا ہے، اسی طرح ان دونوں کے علاوہ نے بھی کیا ہے، لیکن امام مسلم رحمہ اللہ نے اسے رات کی نماز سے مقید کیا ہے......الخ" جسے ابھی ابھی نقل کیا جا چکا ہے۔

خلاصہ: یہ حدیث امام مسلم رحمہ اللہ کے علاوہ ان تمام لوگوں کے نزدیک جنکا ذکر ہو چکا ہے، فرض نماز سے مقید ہے لہذا اس کی روایت فرض نماز سے ہی مقید ہوگی نہ کہ رات کی نماز سے جیسا کہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے، اور جب یہ فریضہ میں مشروع ہے تو بدرجہ اولی جیسا کہ ارباب دانش پر مخفی نہیں ہے، نفل میں بھی مشروع ہوگی۔

پھر ابوعوانہ اور ابن خزیمہ کی صحیح نمبر ۴۶۲، میں کی ایک روایت کے اندر یہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ کہ ہے "واناأول المسلمین " میں سب سے پہلے سرخم تسلیم کرنے والا ہوں۔

اس پر حدیث کی اکثر روایتیں ہیں جیسا کہ میں نے اپنی کتاب "صفة صلوٰۃ النبی ﷺ" ، ص ۸۴، کی تعلیق میں اس پر متنبہ کیا ہے، اور ایک دوسری حدیث میں اس کے وارد ہونے کی وجہ سے جس کی وہاں تخریج ہو چکی ہے، اس کی قوت اور بڑھ جاتی ہے۔

میں نے اس پر اسلئے متنبہ کیا کیونکہ میں نے ''الروضه'' میں اس حدیث پر احمد شاکر کی تعلیق میں انکا یہ کلام دیکھا کہ یہ لفظ وارد نہیں ہے، لہذا تنبیہ کی ضرورت آن پڑی، اس بنا پر نماز پڑھنے والے پر قبلہ رخ ہونے کے وقت ''وانا اول المسلمین'' کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ کلمات اپنے سلسلے میں خبر دینے کے واسطے نہیں بلکہ نبی ﷺ کی اقتدا میں جنھوں نے اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کی اقتداء کی کہے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ امتثال اور اطاعت کی جلد بجا آوری کا اس میں بیان مقصود ہو جیسا کہ میں نے اسے وہاں بیان کردیا ہے، لہذا ''الکلم الطیب'' یا ''زاد المعاد'' کا مراجعہ میں کریں۔

مؤلف کا استعاذہ کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''ابن منذر نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ قرات کے پہلے ''اعوذ بالله من الشیطان الرجیم'' کہتے تھے''۔

میں کہتا ہوں کہ: سنت کی معروف و مشہور کتابوں میں کسی کتاب کے اندر سوائے ''مراسیل ابی داؤد'' کے اس حدیث سے میں واقف نہ ہوسکا، اس میں حسن سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تعوذ پڑھتے تھے (اس کے بعد پوری حدیث کو بیان کیا)

اس حدیث میں اس کے ضعف کے باوجود چونکہ یہ مراسیل حسن بصری رحمہ اللہ سے تعلق رکھتی ہے یہ نہیں ہے کہ یہ صیغہ نماز میں تھا تو جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو ہے اس سے استعاذہ کرنا اور کبھی کبھار اس میں ''السمیع العلیم'' کا اضافہ کرنا بہتر ہے، جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ کے نزدیک حسن سند کے ساتھ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مثل کچھ حدیثوں میں وارد ہے، ان دونوں کی تخریج

"الارواء" ۳۴۲، میں موجود ہے اور بیہقی رحمہ اللہ نے باب میں ان دونوں کے علاوہ کسی اور حدیث کو نہیں بیان کیا ہے۔

بقیہ رکعتوں کو چھوڑ کر پہلی رکعت بن نہ کی بقیہ تمام رکعتوں میں استعاذہ کی مشروعیت کے سلسلے میں مؤلف کا یہ کہنا کہ: "احوط سنت میں واردشدہ چیزوں پر اقتصار کرنا ہے اور سنت صرف پہلی رکعت کی قرأت سے پہلے استعاذہ کرنا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: جس سنت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، وہ مؤلف کے بیان کے سلسلے میں صریح نہیں ہے، کیونکہ کتاب کے اندر مذکور ابو ہریرہ کی حدیث میں انکا یہ قول "لم یسکت" خاموش نہیں ہوتے، اس بابت صریح نہیں ہے کہ انھوں نے مطلق سکوت کا قصد کیا ہے، بلکہ اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ سکتہ سے معہود فی الذھن اور وہ سکتہ ہے جس میں دعاء استفتاح ہے، جس کا بیان کتاب میں صفحہ ۲۶۶، میں کیا جا چکا ہے، اور وہ ایک لمبا سکتہ ہے، اور ان کی اس حدیث میں اسی کی نفی کی گئی ہے، رہا اعوذ باللہ، بسم اللہ کا سکتہ تو وہ اس قدر لطیف ہے کہ جن کا مقتدی رکعت میں شمولیت کیلئے کھڑا ہونے کی مشغولیت کی وجہ سے احساس تک نہیں کر پائیگا، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، جسے ہم نے بیان کیا ہے کہ جس سکتہ کی اس حدیث میں نفی کی گئی ہے اس کا اثبات ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پچھلی حدیث میں ہے، انھوں نے اسی حدیث کو جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے بیان کیا ہے، پھر اس کے بعد اسے لائے ہیں، اور دونوں کی دونوں حدیثیں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں، اور ان ہی پر سند ایک ہو جاتی ہے، پس یہ دونوں حدیثیں ایک کا دوسرے کو مکمل کرنے والی گویا دونوں ایک ہیں، اور اس وقت یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ حدیث اپنے اطلاق پر نہیں ہے، اس بنیاد پر ہر رکعت میں استعاذہ کی مشروعیت کو ہم راجح قرار دیتے ہیں اور یہ شافعیہ کے مذہب میں اصح ہے، اور اسے ابن

حزم نے ''المحلی'' میں راجح کہا ہے، واللہ اعلم۔

مؤلف کا آمین کہنے کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''تمام مصلیوں کے لئے مسنون ہے کہ...سورہ فاتحہ (جسے سری نماز میں سراً اور جہری نماز میں جہراً پڑھا جاتا ہے) کے پڑھنے کے بعد آمین کہے چنانچہ نعیم المجمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے ''بسم الله الرحمن الرحيم'' کہا، پھر ام القرآن کی تلاوت فرمائی اور جب ''و لا الضالين'' پر پہونچے تو آمین کہا اور لوگوں نے بھی آمین کہا......''۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث بسم اللہ کے بیان میں گذر چکی ہے، اور جیسا کہ میں نے وہاں کہا تھا کہ اس میں بسم اللہ کے جہر سے پڑھنے کی تصریح نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی کہتا ہوں کہ آمین کے جہر کے ساتھ کہنے کی اس میں تصریح نہیں ہے، بلکہ یہ مطلق آمین کہنے پر دال ہے نہ کہ آمین کے جہراً کہنے پر۔

مؤلف کا یہ کہنا: ''ابن زبیر اور جو لوگ ان کے پیچھے تھے سب نے آمین کہا، یہاں تک کہ مسجد گونج گئی''۔

میں کہتا ہوں کہ مقتدیوں کے جہراً آمین کہنے کے سلسلے میں اس اثر کے علاوہ کوئی شی نہیں ہے، اور اس اثر میں حجت نہیں ہے، کیونکہ اس کا سلسلہ سند نبی ﷺ تک نہیں پہونچا ہے، اور نبی کریم ﷺ کے جہراً آمین کہنے کے سلسلے میں بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں، لیکن ان حدیثوں میں سے کسی بھی حدیث میں صحابہ کرام کا آپ ﷺ کے پیچھے جہراً آمین کہنے کا کوئی ثبوت نہیں ہے، اور یہ معلوم ہے کہ آمین کہنا دعا ہے، اور دعا میں اصل اسرار ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ''ادعوا ربكم تضرعا و خفية انه لا يحب المعتدين''

اپنے رب سے تضرع، گریہ وزاری اور چپکے چپکے دعا کرو، کیونکہ اللہ سرکشوں سے محبت نہیں کرتا لہذا اس اصل سے خروج بغیر کسی دلیل کے جائز نہیں ہے، اور ہم اس سے امام کے آمین جہرا کہنے کے سلسلے میں کیونکہ اس کا ثبوت نبیﷺ سے ہے فارغ ہو چکے ہیں، اور مقتدیوں کے سلسلے میں ہم نے اسی پر توقف کرلیا ہے، ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے قول قدیم سے اسی لئے رجوع کیا ہو چنانچہ انھوں نے ''الام '' ۱/۶۵، میں کہا ہے کہ جب امام قرأت قرآن سے فارغ ہو جائے تو آمین کہے گا، اور بآواز بلند آمین کہے گا، تاکہ جو اس کے پیچھے ہیں اس کے ذریعہ اقتداء کرسکیں، لہذا جب وہ کہے آمین تو وہ بھی آمین کہیں اور اپنے آپ کو سنائیں، اور میں آمین کے جہرا کہنے کو نہیں پسند کرتا، پس اگر لوگ آمین جہرا کہیں تو ان پر کوئی حرج بھی نہیں ہے پھر میں نے ابن الزبیر کی مذکورہ حدیث کی تخریج ''الضعیفة ''۹۵۴ نمبر میں کردیا ہے، پھر اس کے بعد ایک دوسری صحیح حدیث جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے ذکر کیا ہے، جس میں یہ ہے کہ وہ امام کے پیچھے جہرا آمین کہتے تھے، اور آمین کہتے ہوئے اپنی آواز کو کھینچتے، تو وہاں میرا ان دونوں کی پیروی کی طرف میلان ہوگیا، پھر میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ بھی اس کے (اپنے مسائل ۲۵۹/۷۲ میں جن کو ان کے بیٹے عبداللہ نے ان سے روایت کیا ہے) قائل ہیں۔

پھر مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''تمام مصلین کے لئے مسنون ہے......'' یہ آپﷺ کے ظاہری قول: ''اذا امن الامام فأمنوا......'' اور جو اس کے ہم معنی ہیں، کے منافی ہے، کیونکہ یہ مقتدی پر آمین کہنے کے وجوب پر دال ہے، اور شوکانی نے ''النیل'' ۲/۱۸۷، میں اس کو ظاہر کرنا چاہا ہے لیکن مطلقا نہیں بلکہ امام کے آمین کہنے سے مقید، اور رہے امام اور منفرد تو ان کیلئے فقط آمین کہنا مندوب ہے، انھوں نے کہا کہ: ''ابن بزیزہ نے بعض اہل علم سے مقتدی کے آمین کے وجوب کو ظاہر امر پر عمل کرتے ہوئے بیان کیا ہے، اور ظاہریہ نے

اسے تمام مصلیوں پر واجب کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ابن حزم ظاہریہ کے اماموں میں سے ایک ہیں جیسا کہ مشہور ہے، اور انھوں نے مذکور قید کو واجب نہیں کہا ہے، اور "المحلی" ۲/۲۶۲، میں کہا ہے کہ: ''رہا آمین کا کہنا تو وہ ویسے ہی ہے جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے اسے امام منفرد سنت اور استحبات کے طور پر کہیں گے اور مقتدی اسے بالکل فرض کے طور پر کہے گا۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کا خیال کرنا اور اس میں عدم تساہل برتنا واجب ہے، اور کیونکہ اس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس میں امام کی موافقت کی جائے، اور اس سے سبقت نہ کی جائے، یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس سے وہ تمام بلاد جنھیں مجھے دیکھنے کا موقع ملا ہے وہاں کے مصلیان نے کوتاہی برتی ہے، اور آمین کو جہرا کہنے میں وہ امام سے سبقت کرتے ہیں، اور امام کے کہنے سے پیشتر ہی وہ آمین کہنے لگتے ہیں، اس واضح مخالفت کا سبب ان پر جہالت کا غلبہ اور مساجد کے ائمہ وغیرہم مدرسین اور واعظوں کا انہیں تعلیم وتنبیہ نہ کرنا ہے اور معاملہ ایں جارسید کہ آپ ﷺ کا فرمان: ''اذا أمن الامام فأمنوا......'' کہ جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو، ان کے نزدیک سوائے ان کے جنھیں اللہ نے محفوظ کرلیا، اور ان کی تعداد مختصر ہے نسیان منسیا ہوگیا ہے واللہ والمستعان۔

مؤلف کا آمین کہنے کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''عطاء نے کہا کہ مجھے اس مسجد میں دوسو صحابی ملے کہ جب امام نے و لاالضالین کہا تو میں نے ان کے آمین کی گونج کو سنا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ اس لفظ کے ساتھ ضعیف ہے، اسے بیہقی نے ۲/۵۹، میں خالد بن ابی انوف کے طریق سے تخریج کیا ہے اور خالد مجہولین کے زمرے میں ہے کیونکہ اسے ابن حبان کے علاوہ کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے اور آپ کو ابن حبان کی توثیق کا پتہ ہی ہے! اور ابن

القطان کا اس آدمی کو مجہول گردانا جسے ابن حبان نے ثقہ کہا ہے کا ذکر عنقریب آئے گا، لیکن ابن الزبیر سے اختصار کے ساتھ جیسا کہ میں نے ابھی ابھی بیان کیا ہے صحیح ہے۔

قرأت بعد الفاتحہ میں نبی ﷺ کا طریقہ کار

مؤلف کا قرأة بعد الفاتحه کی کیفیت کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کی ایک آیت کی ہر رکعت میں تلاوت کی ہے،' جسے دارقطنی نے قوی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کی قوت کہاں ہے! اس کی سند میں (دارقطنی کی سنن ۱/۳۳۸ میں) سھل بن عامر البجلی ہے جو بہت ضعیف ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے ''التاریخ الصغیر'' ص ۲۲۶، میں کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے اس کی حدیث نہیں لکھی جائیگی'' اور ابن ابی حاتم نے ۲/۱/۲۰۲، میں اپنے باپ سے روایت کر کے یہ کہا ہے کہ اس کی حدیث ضعیف ہے، اس نے باطل حدیثوں کی روایت کی ہے، میری اس سے کوفہ میں ملاقات ہوئی وہ حدیثیں بنایا کرتا تھا، اور ذہبی نے اسے ''الضعفاء'' میں بیان کیا ہے، انھوں نے کہا کہ ''ابو حاتم'' نے اسے جھوٹ سے متہم کیا ہے اور اس کی حالت ابن حبان سے مخفی رہی، تو انھوں نے اسے ''الثقات'' ۸/۲۹۰، میں بیان کر دیا ہے۔

مؤلف کا اس کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''اس سے تمہاری محبت تمہیں جنت میں داخل کر دیگی''۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا آخری قول ہے جسے انھوں نے اپنی صحیح میں معلق

بیان کیا ہے، لہذا مناسب تھا کہ مؤلف اسے بیان کرتے، میں نے ان معلقات کی تخریج "مختصر صحیح البخاری "۱۹۲/۱، میں بیان کردی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: آپ ﷺ نے نماز فجر میں "سورہ روم" پڑھایا۔

میں کہتا ہوں کہ: انھوں نے اسے "زاد المعاد" سے جیسا کہ اس کی صراحت انھوں نے مقدمۃ الفصل میں کی ہے نقل کیا ہے، اور میں نے اس کی تعلیق میں کہا ہے جس کی نص یہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ ثابت نہیں ہے،" اسے امام نسائی ۱۵۱/۱، اور امام احمد نے ۳۶۳/۵-۳۶۴، میں عبد الملك بن عمیر عن شعیب ابی روح عن رجل من اصحاب النبی ﷺ کے طریق سے تخریج کیا ہے کہ" آپ ﷺ نے صبح کی نماز ادا کی تو آپ ﷺ نے سورہ روم پڑھی، تو آپ کو التباس ہوگیا، جب آپ نے نماز پڑھ لی تو فرمایا کہ کیا بات ہے کہ لوگ ہمارے ساتھ نماز پڑھتے ہیں اور بہتر طور پر وضو نہیں کرتے، درحقیقت یہی لوگ ہم پر قرآن کو ملتبس کردیتے ہیں۔

اور شعیب یہ ابن نعیم ہے اسے ابن ابی روح بھی کہا جاتا ہے، اور اس کی کنیت ابی روح الحمصی ہے، جسے ابن حبان نے "الثقات" میں ذکر کیا ہے اور ابن القطان نے کہا ہے کہ اس کی عدالت غیر معروف ہے۔

اس کی سند میں ایک اور علت ہے لہذا مشکاۃ ص ۲۹۵، کو دیکھیں، اس سے آپ کو پتہ چلے گا کہ جس نے بھی پہلے اور بعد میں اس کی سند کو حسن کہا اس نے بہتر بات نہیں کہی، باوجودیکہ اس کا متن باری تعالیٰ کے اس قول کے ظاہر (: "ومن اساء فعلیها" یعنی جو برا کرے گا اس کا بھگتان اسے بھگتنا پڑے گا) کے مخالف ہے، و الله اعلم۔

مؤلف کا مغرب کے بعد قرأت کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''ابوداؤد رحمہ اللہ نے عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ مفصل کی کوئی سورہ خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی اسے میں نے فرض نماز میں رسول اللہ ﷺ کو لوگوں کی امامت کرتے ہوئے پڑھتے سنا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ محمد بن اسحق عن عمرو بن شعیب کی روایت ہے اور ابن اسحٰق مدلس ہیں اور انھوں نے اسے عنعن سے روایت کیا ہے، لہذا یہ سند ضعیف ہے، اور یہ ''ضعیف ابی داؤد''۱۴۴، میں موجود ہے، اور اس کے عنعن سے ''زاد المعاد'' کے معلق غافل ہو گئے، بنابریں اس کی اسناد کو حسن کہہ دیا۔

مؤلف کا کسی معین سورہ کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''سورتوں کے اواخر اور اس کے درمیانی حصے سے پڑھنے کا امر تو یہ آپ ﷺ سے محفوظ نہیں ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: سورتوں کے درمیانی حصوں کے بہ نسبت مسلم ہے رہا اواخر سورتوں کے تو نہیں، اسی لئے میں نے ''التعليقات الجياد'' میں کہا ہے کہ: ''بذات خود مؤلف (یعنی ابن القیم) کے اس بیان سے جو ''رسالة الصلوٰة ''ص ۲۰۷ میں ہے اس پر استدراک کیا جا سکتا ہے،، اس میں انھوں نے یہ کہا کہ: ''آپ ﷺ سے کسی نے نقل نہیں کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فجر کی سنت کے علاوہ کسی نماز میں کبھی کسی سورہ کی کوئی آیت یا اس کی آخری آیت پڑھی ہو، بیشک آپ ﷺ اس میں یہ دو آیتیں ''قولوا آمنا بالله و ماانزل الينا'' اور ''قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم الآية'' پڑھتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ اسے مسلم وغیرہ نے ۲/۱۶۱ میں ابن عباس کی حدیث سے تخریج کی ہے،

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کو مؤلف نے ''سنة الفجر مایقرأ فیها'' کے زیر عنوان بیان کیا ہے، پس ان پر لازم تھا کہ اس کے ذریعہ ابن القیم سے منقول بیان پر کم سے کم اشارۃ ہی صحیح استدراک کرتے۔

نماز فجر میں پہلی رکعت کو لمبی کرنے کے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: آپ ﷺ ہر نماز کی پہلی رکعت کو دوسری سے لمبی کرتے، اور بسا اوقات اتنی لمبی کر دیتے کہ لوگوں کے آنے آہٹ ختم ہو جاتی''۔

میں کہتا ہوں کہ اسے فجر کی رکعت اور نہ ہی کسی ہر نماز کی رکعت کے سلسلے میں روایت کیا ہے یہ صرف بلکہ صرف ظہر کی نماز کے بارے میں ہے، اسے ابوداؤد اور احمد نے ایک آدمی سے روایت کیا ہے، اس نے اسے عبداللہ بن ابی اوفی سے روایت کیا ہے، کہ نبی ﷺ ظہر کی پہلی رکعت میں اتنی دیر کھڑے رہتے کہ لوگوں کے قدموں کی آہٹ ختم ہو جاتی۔

لیکن یہ روایت اس آدمی کی جہالت کی وجہ سے جو نامعلوم ہے ضعیف ہے ''نیل الاوطار'' ۱۱۷/۳، دیکھئے، میں نے اس کی ''الارواء'' ۵۱۳، اور'' ضعیف ابی داؤد '' ۱۴۳، میں تخریج کر دی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''یہ اس لئے کہ فجر کی نماز میں اللہ اور اس کے فرشتے شریک ہوتے ہیں''۔

میں کہتا ہوں کہ: رہی فرشتوں کی شرکت تو آپ ﷺ سے ثابت ہے، اور صحیح ہے، اور اللہ کی شرکت کا معاملہ تو یہ صرف ابوالدرداء کی مرفوع حدیث میں ہے، جسے ابن نصر نے ''قیام

اللیل'' ص۳۶،اورابن جریر نے ''التفسیر'' میں روایت کیا ہے،اوراس کی سند میں زیادۃ عن محمد بن کعب ہےاورزیادۃ منکرالحدیث ہے،جیسا کہ امام بخاری وغیرہ نے کہا ہے اورحافظ ابن کثیر نے ۵۴/۳ ، میں بیان کیا ہے کہ وہ اس حدیث میں متفرد ہے،اورذہبی نے اسے زیادۃ کے ترجمہ میں بیان کیا ہے، پھر بایں قول اس کا تعاقب کیا ہے کہ ''یہ منکر الفاظ ہیں جسے زیادۃ کے علاوہ کسی نے نہیں ذکر کیا ہے'۔

مؤلف کا قول:''......آیانزول الٰہی نماز فجر کے خاتمہ تک یاطلوع فجر تک رہتا ہے؟اس میں یہ دونوں وارد ہیں''۔

مؤلف کا نزول الٰہی سے مقصود نبیﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ''ینزل الله كل ليلة الىٰ السماء الدنيا حين يبقىٰ ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعونى فأستجيب له من يسألنى فأعطيه من يستغفرلى فاغفرله ؟یعنی اللہ ہررات آسمان دنیا پراترتا ہے،حتیٰ کہ جب آخری رات کا ایک تہائی حصہ باقی رہ جاتا ہےتو کہتا ہے کہ جوبھی مجھ سے دعامانگے گا میں اس کی دعا قبول کروں گا،اور جوبھی مجھ سے مانگے گا میں اسےنوازوں گا، جوبھی مجھ سے مغفرت طلب کرے گا، میں اسے بخش دوں گا'' یہ صحیح متواتر حدیث ہے جوصحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے وارد ہوئی ہے، میں نے اس کے ایک اچھے حصہ کی ''الارواء'' ۴۵۰،اور ''صحيح ابى داؤد '' ۱۱۱۸ میں تخریج کردی ہے،بعض صحابہ نے ''حتىٰ ينفجر'' کا اضافہ کیا ہے۔ و فى رواية''يطلع الفجر'' ،اورمیں نے ''التعليقات الجيا د على زاد المعاد'' میں کہاتھا،کہ''اکثرراویوں نےطلوع فجرتک نزول الٰہی کے ہونے پراتفاق کیا ہےجیسا کہ حافظ نے ''الفتح '' ۲۴/۳ میں کہا ہے،رہااس کےنماز فجرتک رہنے کی بات تو مجھے ایسی کوئی روایت نہیں ملی ہےجس سے اس کی تائید ہو،ہاں نسائی کی ایک روایت میں ابو ہریرہ

رضی اللہ عنہ کی حدیث کے یہ الفاظ " حتی ترجل الشمس " ہیں، تو یہ اسی پر مشتمل ہے، جسے کو مصنف علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، لیکن حافظ رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق یہ شاذ روایت ہے۔

اب میں کہتا ہوں کہ: ممکن ہے اس میں غلطی محمد بن اسماعیل بن ابی فدیک کی وجہ سے ہوئی ہو کیونکہ نسائی کے یہاں "عمل الیوم و اللیلة" نمبر ۴۸۶ میں ہے اور ابن خزیمہ کے یہاں "التوحید" ص ۸۶-۸۷ میں ہے اور ابن خزیمہ کے طریق سے حدثنی ابن ابی ذئب عن القاسم بن عباس عن نافع ابن جبیر عن ابی هریرة رضی الله عنه سے مروی ہے، کیونکہ ابن ابی فدیک گرچہ ثقہ اور صحیحین میں بھی اسے قابل حجت مانا گیا ہے، لیکن اس کے سلسلے میں ابن سعد نے کہا ہے کہ: "یہ کثرت سے حدیثیں بیان کرتا ہے، لیکن حجت نہیں ہے"، اور یہ بھی ممکن ہے کہ غلطی اس کے شیخ القاسم بن عباس کی جانب سے ہو کیونکہ ان کے ثقہ اور رجال مسلم میں ہونے کے باوجود بھی محمد بن البرقی الحافظ نے اسے "لین" کہا ہے، اور ابن المدینی نے کہا کہ: "مجہول ہے جیسا کہ المیز ان میں ہے"۔

شاید یہی حق کے زیادہ قریب ہو، درحقیقت عمرو بن دینار (وہ ثقہ ثبت ہیں) نے اس کی اسناداً اور متناً مخالفت کی ہے اور نافع بن جبیر بن مطعم عن ابیه مرفوعا "حتیٰ یطلع الفجر" کے ساتھ روایت کیا ہے، اسے ابن خزیمہ نے "التوحید" ص ۸۸، اور احمد ۴/۸۱، میں روایت کیا ہے، اور اس کی تخریج میری کتاب "ظلا ل الجنة فی تخریج السنة" ۵۰۷ میں ہے، لیکن اس کے بعد مجھے دوسری دو روایتیں مل گئیں، (۱) حتیٰ تطلع الشمس کے الفاظ کے ساتھ جسے ابن خزیمہ نے بھی ابراہیم الہجری عن ابی الاحوص کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ اپنے مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ اسی ابراہیم کی وجہ سے ضعیف ہے، اور ابراہیم وہ ابن مسلم ہے، حافظ تقریب میں کہا ہے کہ: "یہ لین الحدیث ہے اور موقوف روایتوں کو مرفوع کردیتا ہے"(۲) دوسری روایت "حتیٰ یطلع الفجر أو ینصرف القاری من صلاۃ الفجر "کے الفاظ کے ساتھ ہے جسے دارمی ۳۴۶-۳۴۷، اور ابن خزیمہ اور احمد نے ۲/۵۰۴ میں محمد بن عمرو بن ابی سلمه عن ابی هريرة رضی الله عنه کے طریق سے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں شک راوی کے ساتھ ساتھ ایسی کوئی چیز بھی نہیں ہے جس کی کوئی قیمت ہواور اس کی قیمت کیونکر ہوگی جبکہ محمد بن عمرو کے سلسلے میں ان کے حفظ کی جانب سے کلام ہے، اور اس کی قیمت کیونکر ہوگی جبکہ ہے کہ زہری اور یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمه نے اس کی مخالفت بایں الفاظ "حتی الفجر" بلا کسی شک کے کی ہے، جسے مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، خلاصہ کلام یہ کہ حدیث میں اس آخری لفظ کے علاوہ کچھ بھی صحیح نہیں ہے اور اسی پر اس سلسلے میں تمام صحیح روایتوں کا مدار ہے، واللہ اعلم۔

درمیان قرأت کیا مستحب ہے

مؤلف کا یہ کہنا کہ: "نووی نے کہا کہ جو بھی نماز میں یا نماز کے باہر قرأت کرے اور آیت رحمت پر اس کا گذر ہو تو اس کے لئے مسنون ہے کہ وہ اللہ سے اس کے فضل کو طلب کرنے اور جب اس کا گذر......"

میں کہتا ہوں کہ یہ رات کی نماز کے سلسلے میں آیا ہے جیسا کہ کتاب میں چند صفحات کے بعد

حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے، لہذا صحیح پیروی کا مقتضی یہ ہے کہ حدیث وارد پر توقف کیا جائے اور اس میں قیاس اور رائے کی وجہ سے توسیع نہ برتی جائے کیونکہ اگر فرائض میں مشروع ہوتا تو آپ ﷺ اسے ضرور کرتے، اور اگر آپ ﷺ کرتے تو ضرور نقل کیا جاتا، بلکہ اس کا نفل کے بالمقابل اس کا نقل کرنا اولیٰ ہوتا جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ جو میں نے بیان کیا ہے وہ اس اصل کے مخالف نہیں ہے، جس میں پہلے تشہد میں نبی ﷺ پر درود پڑھنے کی مشروعیت کا ذکر آئیگا، جیسا کہ ہمارے بعض اخوان کا (جو حدیث شریف کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، (اللہ انھیں جزائے خیر دے) ان مکتوبات میں میرے پاس بتاریخ ۱۳۹۷/۸/۲ھ کو لکھے گئے ہیں) خیال ہے اور وہ فرق کی دلیل کے قیام کی وجہ سے ہے، جس کی طرف میں نے بایں قول اشارہ کیا ہے کہ ''اگر یہ فرائض میں مشروع ہوتا تو نبی ﷺ اس کو ضرور کرتے......الخ'' کیونکہ عزائم اور اسباب اس جیسی چیز کے نقل پر متوفر تھیں پس جب نقلا اس کا ثبوت نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اسے نہیں کیا ہے اسی لئے ہم نے اس اصل کو تھامے ہوئے دلیل مانع پر توقف کیا جس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے جس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ الحمد للہ یہاں کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ اس دلیل کے ساتھ تمسک ہے جو دونوں مسئلوں کے درمیان تفریق کو لازم کر دیتی ہے، واللہ اعلم۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''جو بھی ''الیس اللہ باحکم الحاکمین '' پڑھے اس کے لئے ''بلی وانا علی ذلك من الشاھدین'' کہنا، اور جب ''الیس ذالك بقادر علی ان یحی الموتی'' پڑھے تو ''بلی اشھد'' کہنا اور جب ''فبأی حدیث بعدہ یومنون'' پڑھے تو ''آمنت باللہ '' کہنا اور جب ''سبح اسم ربك الاعلیٰ'' پڑھے تو ''سبحان ربی الاعلیٰ'' کہنا مستحب ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: انھوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ آیا یہ وارد ہے یا نہیں، یا ثابت ہے یا نہیں، اسی لئے میں کہتا ہوں کہ یہ تمام تسبیح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث (جس کی تخریج "صحیح ابی داؤد" ۸۲۶ میں ہے) سے صحیح ثابت ہے، اور جو اس کے ماقبل ہے تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعا بایں الفاظ ثابت ہے کہ "جو تم میں سے "و التین و الزیتون" پڑھے اور اس کے آخر "الیس اللّٰه باحکم الحاکمین" تک پڑھے تو اسے "بلی" کہنا چاہئے...... اسے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اس میں ایک آدمی غیر معلوم ہے، اس کا بیان "ضعیف ابی داؤد" ۱۵۶ اور "المشکاۃ" ۸۶۰ میں ہے۔

لیکن سورہ "القیامة" کی آیت میں اس کا "بلیٰ" کہنا صحیح ہے، اسے موسیٰ بن ابی عائشہ نے روایت کیا ہے، انھوں نے کہا کہ ایک آدمی اپنے گھر کے اوپر نماز پڑھا کرتا تھا اور جب وہ "الیس ذلك بقادر علی ان یحی الموتی" پڑھتا تو "سبحانك فبلی" پڑھتا تو لوگوں نے اس سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو اس نے کہا کہ میں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ اسے ابوداؤد نے اسی آدمی سے (اور وہ صحابی ہیں ان کی جہالت مضر نہیں ہے، جیسا کہ علماء کے یہاں معروف ہے) صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اس لئے میں نے اس کی تخریج "صحیح ابی داؤد" ۸۲۷ میں کی ہے۔

مؤلف کا نماز کی سنتوں کی تعداد کے سلسلہ میں یہ کہنا کہ: "نماز کی تکبیریں سات ہیں"

میں کہتا ہوں کہ: ان تکبیروں کو سنن میں شمار کرنا نبی ﷺ کے مسی صلاتہ کے امر کے منافی ہے، جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں رفاعہ بن رافع کی حدیث موجود ہے، جس کی تخریج "صحیح ابی داؤد" ۸۰۳-۸۰۵ میں ہے لہذا یہ واجب ہیں، اور اس کی

تائید نبی ﷺ کے اس قول کے عموم سے بھی ہوتی ہے کہ ''صلوا کما رأیتمونی اصلی''

امام شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الاوطار'' ۲۲۲/۲-۲۲۴ اور پھر ''السیل الجرار'' میں یہ ثابت کیا ہے کہ ان تمام امور میں جو حدیث المسی صلاتہ میں وارد ہیں اصل وجوب ہے، اور بذات خود شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الاوطار'' میں یہ صراحت کی ہے کہ ان تکبیروں کے سلسلے میں بعض روایتیں آئی ہیں، لیکن پھر اسے ''السیل الجرار'' اور ۱/۲۲۷-۲۲۸ میں بھول گئے، سنن میں اسے بیان کردیا، یقیناً ہر انسان بھول اور نسیان سے مرکب ہے، اور وجوب کی طرف امام احمد رحمہ اللہ بھی گئے ہیں جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے اسے ''المجموع'' ۳/۳۹۷ میں بیان کیا ہے، اور سابقہ عموم سے انھوں نے وجوب کے لئے حجت پکڑا ہے، حدیث ''المسی صلاتہ'' ان سے مخفی رہی، لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے ان کے خلاف اپنے مذہب کی تائید میں یہ حجت پیش کی ہے کہ: ''ہماری دلیل امام احمد پر حدیث ''المسی صلاتہ'' ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے ان کو تکبیرات الانتقال کا حکم نہیں فرمایا تھا، بلکہ تکبیرہ تحریمہ کے بارے میں حکم دیا تھا لیکن ابوداؤد وغیرہ کی روایت پر نہ متنبہ ہو سکے۔

امام کے پیچھے قرأت

مؤلف کا قول: ''..........خاموشی امام کو لازم نہ ہوگی''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس تعبیر سے سورہ فاتحہ کے بعد امام کے سکوت کی مشروعیت کا (اتنی دیر جتنی دیر اس کے پیچھے نماز پڑھنے والا اسے پڑھے وہم ہوتا ہے، کیونکہ عدم لزوم مطلق طور پر عدم

مشروعیت کومستلزم نہیں ہے، جیسا کہ واضح ہے۔

اور اس وہم کے دفاع کیلئے میں کہتا ہوں کہ سکتہ مذکورہ دین میں بدعت ہے، کیونکہ سید المرسلین سے یہ مطلقاً ثابت نہیں ہے، بلکہ آپ سے دو سکتے وارد ہیں، ایک تکبیر تحریمہ کے بعد دعاء استفتاح کیلئے اس کی حدیث کتاب کے اندر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے گذر چکی ہے، اور (دوسرے) سکتہ کی روایت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور راویوں کا اس کی تعیین میں اختلاف ہے، تو کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ فاتحہ کے بعد ہے اور اکثر نے کہا کہ یہ تمام قرائتوں ں سے فراغت کے بعد ہے، اور یہی درست ہے، جیسا کہ میں نے ''التعلیقات الجیاد'' وغیرہ میں بیان کیا ہے، ابن القیم رحمہ اللہ کی ''رسالة الصلاة'' دیکھئے۔

باوجودیکہ یہ حدیث میرے نزدیک انقطاع سے معلول ہے، کیونکہ یہ حسن عن سمرۃ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، خلاصہ یہ کہ حسن نے گرچہ ان سے سنا ہے لیکن وہ مدلس ہیں اور انھوں نے عنعن سے روایت کیا ہے، اور انھوں نے اس حدیث کے سماع کی تصریح بھی نہیں کی ہے، پس اس کا ضعف ثابت ہوگیا، پھر اس میں اس بات کی تصریح نہیں ہے، کہ سکتہ اس مقدار میں لمبا تھا پس شوافع کیلئے اس میں جائے تمسک بالکل نہیں ہے، لہذا غور کریں، رہا جو شوکانی رحمہ اللہ نے ''السیل الجرار'' ۱/۲۲۵ میں بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ سورہ فاتحہ سے فراغت کے بعد لمبا سکتہ کرتے تھے، پھر سورۃ پڑھتے تھے، تو حدیث کی روایتوں میں ''لمبا'' کا اضافہ نہیں ہے، جس سے لگتا ہے کہ ان پر حدیث کی نص اور خطابی کی اس تفسیر میں اختلاط ہوگیا ہے، کہ ''آپ ﷺ خاموش رہتے ...... تاکہ آپ کے پیچھے والے پڑھ لیں'' شوکانی رحمہ اللہ نے ان سے ''نیل الاوطار'' ۲/۲۰۰ میں اسے نقل کیا ہے، اور ممکن ہے کہ یہ انھیں کی، امام احمد رحمہ اللہ کی روایت کیوجہ سے تفسیر ہو کہ'' اور جب

آپ نے ”و لاالضالین“ کہا تو بھی کچھ دیر خاموش رہے“ لیکن مجھے معلوم ہے کہ تمام قرأتوں سے فراغت کے بعد دوسرے سکتہ کا عمل ضعیف الاسناد ہے، اسی لئے میں نے ”الارواء“ ۲/۲۸۴-۲۸۸، میں اس کے بارے میں مفصل گفتگو کی ہے۔

ہیئت رکوع کے متعلق

مؤلف کا اس بارے میں کہنا یہ کہ: ”رکوع میں واجب صرف جھکنا ہے اس طور پر کہ دونوں ہاتھ گھٹنوں پر پہونچ جائیں لیکن سنت اس میں یہ ہے کہ......“

میں کہتا ہوں کہ: یہ کافی نہیں ہے، بلکہ اسی اطمینان کا پایا جانا لازمی ہے جس کے سلسلے میں حدیث المسی صلاته وغیرہ میں امر آیا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ مؤلف نے اس کا ذکر پہلے ہی ”اپنی کتاب کے ۲۵۰ پر کیا ہے اور جو حدیثیں اس کی طرف اشارہ کرتی ہیں انھیں بیان کیا ہے، لیکن لگتا ہے کہ ان کو نقل کرتے وقت ان سب کو بھول گئے، حالانکہ وہ ”المہذب و شرحه“ ۳/۴۰۶ میں موجود ہے و الله المستعان“

اس موقع پر میں یہ کہتا ہوں کہ: یہ جاننا واجب اور ضروری ہے کہ اطمینان درج ذیل چیزوں کے تحقق ہی سے حاصل ہوتا ہے:

۱- دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر رکھنا، ۲- دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو کشادہ رکھنا، ۳- پیٹھ کو دراز رکھنا، ۴- رکوع پر قادر ہونا، اور اس میں اتنی دیر ٹھہرے رہنا کہ ہر عضو اپنے مقام پر پہونچ جائے۔

یہ سب حدیث ”المسی صلاته“ کی متعدد روایتوں میں ثابت ہیں، اس

کی تخریج ''صفة صلوٰة النبی ﷺ '' ص ۱۳۳-۱۳۴، طبع المکتب الاسلامی، میں ہے۔

مؤلف کا یہ قول کہ: ''عقبہ بن عمرو سے مروی ہے کہ انھوں نے رکوع میں اپنے ہاتھوں کو پہلو سے جدا رکھا، اور انگلیوں کے درمیان کشادگی رکھی اور فرمایا کہ: ''میں نے اسی طرح رسول اللہ ﷺ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا'' اسے احمد، ابوداؤد اور نسائی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کا مدار عطاء بن السائب پر ہے، انھیں اختلاط ہو چکا تھا، اور مجھے کوئی راوی بھی نہیں ملا ہے جس نے ان سے قبل اختلاط کے اسے روایت کیا ہو حالانکہ، اس باب میں ایسی حدیثیں بھی ہیں جو اس سے بے نیاز کر دیتی ہیں، مثلاً ابوحمید کی حدیث جسے مؤلف نے اس کے بعد بیان کیا ہے، تو اس میں ابوداؤد اور ترمذی کے نزدیک یہ حدیث ہے اور ترمذی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ صحیح کہا ہے کہ ''فوضع یدیه علی رکبتیه کانه قابض علیهما'' کہ انھوں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر ایسے رکھا گویا کہ انھیں پکڑے ہوئے ہوں'' اور انگلیوں کے درمیان کشادگی رکھنا آپ ﷺ کے فعل اور امر دونوں سے ثابت ہے، جیسا کہ میں نے ''صفة صلوٰة النبی ﷺ'' اسے بیان کر دیا ہے۔

رکوع میں ذکر کا بیان

مؤلف کا یہ کہنا کہ: '' عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ جب ''فسبح باسم ربك العظیم'' نازل ہوئی تو نبی ﷺ نے ہم سے کہا کہ اس آیت کو اپنے رکوع

میں داخل کرلو' اسے احمد اور ابوداؤد رحمہم اللہ وغیرہ نے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اسی طرح نووی رحمہ اللہ کا بھی "المجموع ۴۱۳/۳" میں قول ہے اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حسن اسناد کے ذریعہ اسے روایت کیا ہے، اور حافظ نے "تلخیص ۲۴۲/۱" میں اس سے سکوت برتا ہے، ان تمام کی اسناد میں عم موسی بن ایوب ہیں جن کا نام ایاس بن عامر الغافقی ہے، وہ معروف نہیں ہیں جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق "ضعیف ابی داؤد" ۱۵۲-۱۵۳، میں پھر "ارواء الغلیل" ۳۳۴ میں کی ہے، اور اگر حدیث صحیح ہوتی تو تسبیح کے وجوب پر دلالت کرتی اور یہ مولف کے استحباب کے قول کے مخالف ہے، اور حدیث کا ایک تکملہ ہے جسے مؤلف سجدوں کے باب میں بیان کریں گے۔

پھر انھوں نے یہ کہا کہ "مصلی کیلئے خواہ وہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد رکوع سے اٹھتے وقت سے "سمع الله لمن حمده " کہنا مستحب ہے، پھر جب ٹھیک سے کھڑا ہو جائے...... "ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ جس وقت اپنی پیٹھ کو رکوع سے اٹھاتے "سمع الله لمن حمده" کہتے، پھر کھڑے ہونے کی حالت میں "ربنا لك الحمد " کہتے، اسے احمد اور شیخین رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مصادر میں کثیر اضافہ کے ساتھ اس کی تخریج "الارواء" ۳۳۱، میں موجود ہے، اور اس میں مقتدی کیلئے استحباب کی شمولیت کی تاکید کرتے ہوئے جسے انھوں نے بیان کیا ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح ہے کہ حدیث میں دواذکار کا ذکر ہے۔

۱- رکوع سے کھڑے ہونے کے وقت "سمع الله لمن حمده" اور جب کھڑا ہو جائے تو "ربنا لك الحمد" کہنا، پس اگر مقتدی اعتدال کے ذکر کو نہ پڑھ سکا اس کی جگہ پر کھڑے ہونے کے وقت کا ذکر پڑھے گا، اور یہ تمام مصلیوں کا معمول بہ ہے، کیونکہ

جوں ہی لوگ '' سمع الله لمن حمده'' سنتے کہ اس سے پہلے ''ربنا لك الحمد'' کہنے لگتے ہیں، اوراس میں حدیث کی صریح مخالفت ہے، پس اگر کوئی ان سے بچنا چاہے تو وہ دوسری مخالفت میں پڑ جاتا ہے، اور وہ مخالفت اعتدال کا ذکر مشروع سے بلا کسی حجت کے خالی کرنا ہے، امام نووی رحمہ اللہ نے ۴۲۰/۳، میں کہا کہ ''نماز اس پر مبنی ہے کہ مصلی نماز کے کسی حصہ میں ذکر سے غافل نہ ہو، پس اگر اٹھتے اور معتدل ہوتے وقت دونوں ذکر وہ نہیں کہہ سکا تو دونوں حالتوں میں سے ایک حالت ذکر سے خالی ہوگی۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ:''سمع الله لمن حمده'' کہنا اعتدال میں ہر مصلی پر واجب ہے، کیونکہ اس کا ثبوت حدیث ''المسی صلوٰتہ'' میں ہے، آپ ﷺ نے اس میں فرمایا ہے کہ :''تم میں سے کسی کی نماز مکمل نہیں ہوگی حتی کہ جیسا کہ اللہ نے اسے حکم دیا ہے، کامل وضو کرے...... پھر تکبیر کہے......اور رکوع کرے حتی کہ اس کے جوڑ مطمئن اور اور سکون پذیر ہو جائیں، پھر وہ ''سمع الله لمن حمده'' کہے پھر وہ سیدھا کھڑا ہو جائے، حتی کہ وہ اپنی پیٹھ کھڑی کرے......'' الحدیث، اسے ابوداؤد اور نسائی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے، اور سیاق نسائی کا ہے، ان دونوں اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے بھی صحیح سند کے ساتھ اسے روایت کیا ہے، اس کی تخریج ''صحیح ابو داؤد'' ۸۰۴ میں ہے۔

تو کیا اس کے بعد بھی کسی کے لئے یہ کہنا جائز ہوگا کہ ''سمع الله لمن حمده'' ہر مصلی پر واجب نہیں ہے؟!

رکوع سے اٹھنے کے وقت کی دعاؤں اور اعتدال کے تعلق سے

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کہتے تھے، اور دوسرے الفاظ میں ہے کہ آپ جب رکوع سے اپنے سر اٹھاتے تو ''اللھم لك الحمد ملٔ السماء ......اللھم طھرنی بالثلج و البرد'...... '' پڑھتے''، اسے احمد، مسلم اور ابو داؤد اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں دو چیزیں قابل ملاحظہ ہیں:

۱- ابوداؤد اور ابن ماجہ رحمہما اللہ کے یہاں ''اللھم طھرنی ......'' کا قول نہیں ہے، بلکہ یہ دوسروں کے یہاں اس حدیث کے بعض طرق میں اضافہ ہے۔

۲- اس اضافہ کے متعلق کسی طریق میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آپ ﷺ رکوع سے اٹھنے کے بعد اسے کہا کرتے تھے بلکہ یہ مطلق ہے اور اس کے الفاظ مسلم اور احمد رحمہما اللہ کے ہاں یہ ہیں: ''آپ ﷺ کہتے تھے کہ ''اللھم لك الحمد ......اللھم طھرنی ......'' اسی طرح اس اضافہ کو ترمذی نے ۲۷۳/۴، میں تخریج کیا ہے اور صحیح بتلایا ہے۔

تو اسے بعد الرکوع سے مقید کرنے میں دلیل کی ضرورت پڑے گی، اور اس حدیث کا پہلا جملہ صحابہ کی ایک جماعت سے صحیح طرق کے ساتھ وارد ہوا ہے، لیکن ان تمام طرق میں کہیں بھی یہ اضافہ نہیں ہے، اس لئے ہم راجح اس کو کہیں گے کہ وہ ماقبل کے بر

خلاف مابعد الرکوع کے اذکار میں نہیں ہے، بلکہ یہ مطلق دعا ہے، اس لئے میں نے اپنی کتاب "صفة صلوٰة النبی " میں اسے رکوع کی دعاؤں میں بیان نہیں کیا ہے صرف اسی اندیشہ سے کہ کہیں اس میں، میں ایسا اضافہ نہ کربیٹھوں جس کا تعلق اس سے نہیں ہے، گرچہ ابن القیم نے اسے کیا ہے، اور "زاد المعاد" ۱۲۱/۱ میں دونوں تعلیق نگار حضرات بھی موصوف کی طرح اس پر متنبہ نہیں ہوئے ہیں لہٰذا تامل فرمائیں۔

سجدے میں جانے اور اس سے اٹھنے کی کیفیت

مؤلف کا باوجودیکہ انھوں نے وائل کی حدیث جو قریب ہی آرہی ہے ذکر کیا ہے یہ کہنا کہ "ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور اس فعل کے بارے میں کوئی مخالف شی مروی نہیں ہے" اسی طرح انھوں نے کہا ہے حالانکہ ابن القیم رحمہ اللہ کے وہموں سے یہ نفی تعلق رکھتی ہے کیونکہ انھوں نے بذات خود تقریبا دو صفحہ کے بعد ابن عمر و کی حدیث ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اسے حاکم نے "المستدرک" میں روایت کیا ہے، اور کہا کہ مسلم کی شرط پر ہے" اور اس سے سکوت برتا جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اس کی صحت کو تسلیم کرلیا ہے، لہٰذا ان پر تعجب ہے کیونکر انھوں نے اس کے ورود کا انکار کردیا؟ اس سے صاحب تعلیق بھی غافل ہوگئے یا بذات خود انھوں نے تغافل برتا ہے، چنانچہ انھوں نے اس کی نفی پر بایں قول تعاقب کیا کہ "حاکم رحمہ اللہ کی روایت میں اس کا ثبوت ہے"۔

پس ان کے لئے بہتر تو یہ تھا کہ اس کی مذکور نفی کو رد کردیتے ، کیونکہ بعد میں انھوں نے خود ثابت کیا ہے، اور یہی قوی حجت ہے اور اسی میں خواہش نفس کی پیروی سے بعد ہے، اور بالخصوص جبکہ انھوں نے حدیث کی تخریج بھی وہاں کی ہے۔

اور علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کا شریک کی حدیث کو صحیح بتلانا کیوں کہ حدیثی ناحیہ سے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، اور فقہی ناحیہ سے بھی اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے، ابن عمر کی صحیح حدیث جو آپ کا فعل ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث سے جو آپ کا امر ہے معارض ہے،، جیسا کہ اس کا ذکر جلد ہی آنے والا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''سجدہ میں جانے کیلئے جھکتے وقت دونوں گھٹنوں سے پیشتر دونوں ہاتھوں کو رکھنا'' اہلحدیث کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ درست ہے کیونکہ آپ ﷺ سے اس کا فعلا اور حکما ثبوت ہے، رہا فعل، تو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، انھوں نے کہا کہ'' آپ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنے گھٹنوں سے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو رکھتے'' اس کی تخریج ایک جماعت نے کی ہے، جن میں حاکم بھی ہیں، اور انھوں نے کہا کہ ''مسلم کی شرط پر صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور حدیث ایسے ہی ہے جیسے کہ ان دونوں نے کہا ہے، اور اسے ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے ۱/۳۲۸/۶۲۷ میں صحیح کہا ہے اس کی تخریج ''الا رواء'' ۲/۷۷-۷۸، میں موجود ہے۔

رہا حکم تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے کہ'' جب تم سے کوئی سجدہ کرے تو وہ اونٹ کے بیٹھنے کی طرح نہ بیٹھے اور گھٹنوں سے پہلے اپنے ہاتھ رکھے'' اسے ابوداؤد، نسائی اور ایک جماعت نے روایت کیا ہے، اس کی اسناد جید ہے، جیسا کہ امام نووی اور زرقانی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے، اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے اسے قوی قرار دیا ہے، اس کی تخریج ''الا رواء'' ۲/۷۸، او

ر ''صحیح ابی داؤد'' ۷۸۹، میں موجود ہے۔

ان دونوں حدیثوں کی معارض وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے علاوہ (جس کو مؤلف نے ابن القیم سے روایت کر کے نقل کیا ہے) کوئی نہیں ہے، اور یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ یہ شریک کی حدیث ہے، اور وہ ابن عبداللہ القاضی ہیں جو ضعیف ہیں لہٰذا اگر منفرد ہوں تو قابل حجت نہ ہوں گے، تو کیا حکم ہوگا جب کہ وہ دوسروں کے مخالف ہوں؟ اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''بلوغ المرام'' میں یہ کہا ہے کہ: ''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث وائل بن حجر کی حدیث سے قوی ترین ہے اور اسی جیسا عبد الحق الاشبیلی نے بیان کیا ہے، اس کے لئے ''صفة الصلوٰة ''ص ۱۴۷، دیکھئے''۔

ابن القیم نے زاد المعاد میں وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابن عمر اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث پر ترجیح دے کر یقیناً واضح اور کھلی غلطی کی ہے جیسا کہ انھوں نے اس مسئلے میں اور کئی غلطیاں کی ہیں، جن کی تفصیلی تردید میں نے ''التعلیقات الجیاد علی زاد المعاد'' میں کردی ہے، بہتر ہے کہ اس کی ایک مثال میں دیدوں کیونکہ اس موضوع سے اس کا گہرا اور مضبوط تعلق ہے، اور اس سے آپ ﷺ کے قول: ''.........فلا یبرك كما یبرك البعیر و یضع یدیه قبل ركبتیه'' کا معنی واضح ہو جائے گا ابن القیم رحمہ اللہ کا گمان ہے کہ یہ حدیث راوی پر پلٹ گئی ہے، اور اس کی اصل '' و لیضع ركبتیه قبل یدیه'' ہے، اور انھوں نے اس پر اس کو محمول کیا ہے، نیز ان کا ایک دوسرا گمان ہے اور وہ ہے: ''ان البعیر یضع یدیه قبل ركبتیه'' کہ اونٹ اپنے گھٹنوں سے پہلے اپنے ہاتھ رکھتا ہے، انھوں نے کہا کہ اونٹ کی طرح بیٹھنے کی ممانعت کا تقاضا یہ ہے کہ نمازی اپنے گھٹنوں کو اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے رکھے، ان سب کا سبب یہ ہے کہ ان پر فیروز آبادی وغیرہ جیسے علماء لغت نے جو بیان کیا ہے کہ ''اونٹ کے دونوں گھٹنے اس کے دونوں

اگلے ہاتھوں میں ہوتے ہیں'' ظاہر نہ ہوسکا اس لئے طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' ۱/۱۵۰، میں کہا ہے کہ اونٹ کے دونوں گھٹنے اوراسی طرح تمام چوپایوں میں اس کے دونوں ہاتھوں میں ہوتے ہیں جبکہ بنی آدم کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اسی وجہ سے انھوں نے کہا کہ مصلی اپنے ان گھٹنوں پر جواس کے پیر میں ہوتے ہیں نہیں بیٹھے گا، جیسے کہ اونٹ اپنے گھٹنوں پر جواس کے ہاتھوں میں ہوتے ہیں بیٹھتا ہے بلکہ مصلی پہلے اپنے ان ہاتھوں کو جن میں اس کے گھٹنے نہیں ہیں رکھے گا، پھر اپنے گھٹنے رکھے گا، تو اس طرح اس کا فعل اونٹ کے فعل کے مخالف ہو جائے گا، اس سے حدیث کا معنی ایسا ظاہر ہوگیا کہ اس میں کوئی غموض رہا ہی نہیں، الحمد لله علی توفیقه۔

پھر اس سنت کے سلسلے میں ظاہر امر اس کے وجوب کو بتلاتا ہے، اور ابن حزم رحمہ اللہ ''المحلی'' ۴/۱۲۸، میں اسی کے قائل ہیں اور مؤلف نے جو ان سے استحباب کو نقل کیا ہے وہ واضح غلطی ہے، وجوب کا لازمی قول یہ ہوا کہ اس کے برعکس جائز نہیں ہے، لہٰذا اس اتفاق پر جسے شیخ الاسلام نے ''الفتاویٰ'' ۱/۸۸، میں دونوں امروں کے جواز کے سلسلے میں نقل کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہاں ایک سنت متروک ہو جاتی ہے جس پر تنبیہ لازم ہے، اور وہ سنت جو ابوحمید الساعدی کی حدیث میں دس اصحاب نبی ﷺ کے سلسلے میں بیان ہوئی ہے یہ ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ زمین پر اپنے ہاتھوں کو اپنے پہلو سے الگ کئے ہوئے جھکتے پھر سجدہ کرتے تو ان سب نے کہا کہ آپ نے سچ بیان کیا، اسی طرح نبی ﷺ نماز پڑھتے تھے، اسے ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اپنی صحیح ۱/۳۱۷-۳۱۸، میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اور جب آپ کو یہ پتہ چل گیا اور میرے ساتھ آپ نے ''الهویٰ'' کے معنی جو کہ پہلوؤں سے دونوں ہاتھوں کو جدا کرتے ہوئے گرنا ہے، غور کرلیا، تو آپ پر یہ واضح ہوگیا ہوگا اور

اس میں کوئی غموض نہ رہا ہوگا کہ عادتاً زمین کو ہاتھوں سے نہ کہ گھٹنوں سے پکڑنا ممکن ہے،اوراس میں وائل کی حدیث کے ضعف پر ایک دوسری دلیل بھی ہے.......... و الله تعالیٰ وهو الهادی.

مؤلف کا کہنا کہ:''رہا دوسری رکعت کیلئے کھڑے ہونے کے وقت سجدے سے سر اٹھانے کی کیفیت تو اس میں بھی اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ اسے اپنے ہاتھوں کو اٹھائے اور پھر پیروں کو اٹھائے اور دوسرے لوگوں کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو اٹھائے گا۔

میں کہتا ہوں کہ: دوسرا ہی حق ہے، کیونکہ مالک بن الحویرث کی حدیث ہے وہ کہا کرتے تھے کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بارے میں نہ بتلاؤں؟ اور وہ نماز کے اوقات کے علاوہ میں نماز پڑھتے تو پہلی رکعت میں دوسرے سجدے سے اپنا سر اٹھا کر سیدھے بیٹھ جاتے پھر کھڑے ہوتے تو زمین پر ہاتھ ٹیکتے، اسے بخاری نے اور امام شافعی رحمہما اللہ نے ''الام'' میں روایت کیا ہے،اور یہ اسی کے سیاق میں ہے،اوراس سلسلے میں یہ نص ہے کہ آپ ﷺ اپنے ہاتھوں سے زمین پر ٹیکتے تھے، اوراسی کے امام شافعی قائل ہیں، اور بیہقی نے کہا ہے کہ''ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ وہ جب اٹھتے تو اپنے ہاتھوں پر ٹیکتے تھے، اوراسی طرح حسن اور کئی تابعی کیا کرتے تھے''۔

میں کہتا ہوں کہ: ابن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث کو جسے بیہقی رحمہ اللہ نے ان سے موقوفا اور مرفوعا جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے، میں نے اسے ''الضعیفة'' ۹۶۷ کے تحت اور''صفةُ الصلوٰة'' کے اندر بیان کیا ہے، اوراس کے الفاظ باذن اللہ قریب ہی بیان ہوں گے، اسے ابوالاسحٰق الحربی نے ان سے مرفوعا صالح سند کے ساتھ جس کو الازرق بن

قیس روایت کرتے ہیں روایت کیا ہے کہ میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کو نماز میں آٹا گوندھنے کی طرح دیکھا، یعنی وہ جب کھڑے ہوتے تو اپنے ہاتھوں پر ٹیکتے تو میں نے ان سے اس بات کا تذکرہ کیا تو انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسے کرتے ہوئے دیکھا ہے، یہ حدیث عزیز ہے، (جیسا کہ میں نے وہاں بیان کیا ہے) اسے متقدمین اور متاخرین میں تخریج کرنے والوں میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا ہے، پھر ''زاد المعاد'' کے معلق نے اسے چرالیا اور ''صفة الصلوٰة'' سے من وعن نقل کرلیا نقل کرلیا، اور اس طرح کتنی مثالیں ہیں جو یہاں انکی اس تعلیق میں اور اس کے علاوہ دیگر تعلیقات میں موجود ہیں، اللہ ہمیں اور ان کو ہدایت دے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس صحیح سنت کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے ہاتھوں سے پہلے اپنے گھٹنوں کو اٹھائے کیونکہ اسی طریقہ پر قیام کے وقت زمین پر ٹیکنا ممکن ہے، اور یہی مناسب ہے کیونکہ حدیثیں نماز میں جانوروں کی مشابہت اپنانے سے روکتی ہیں اور خاص طور پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی پچھلی حدیث جو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنے کی مخالفت کے سلسلے کی ہے، کیونکہ وہ اپنے گھٹنے پر ٹیک کر اٹھتا ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، تو مصلی کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس کی مخالفت میں اپنے ہاتھوں پر ٹیک کر اٹھے، لہٰذا انصاف کے ساتھ غور وتامل فرمائیں۔

اور اس حدیث میں جلسہ استراحت کی بھی مشروعیت ہے، اس پر انشاء اللہ قریب ہی گفتگو ہوگی۔

تنبیہ: اور چند معاصر فضلاء کی نماز میں کھڑے ہونے کی کیفیت کے بارے میں ایک چیز یہ دیکھا کہ ''حدیث العجن'' کو ضعیف قرار دیا گیا ہے، اور مجھے یہ کہتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ: ''یقیناً ایسا شخص اپنی اس بحث میں علمی تحقیق اور مسلکی تعصب سے بہت دور

ہے نیز جو ہم اسے باور کرتے تھے وہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ اس پر اپنی موافق شی کا نقل کرنا مخالف شی کو پست دینا یا اسے نقل کرنا ہے تو اس کا اس کے مناسب مقام سے دور کر دینا وہ بھی اس طور پر کہ قاری کو اسے اس کے برخلاف حجت ہونے پر متنبہ نہ ہو سکے۔ اور اپنی مخالف شیٔ کے نقد میں توسع کو اپنانا اس کی دلالت کو مشکوک کرنا، اور اپنی موافق شیٔ کی تنقید میں تساہل برتنا اور حدیث ضعیف تو اس کے طرق کی خاطر قوی ظاہر کرنا غالب ہے، حالانکہ اس کے پاس دو واہی طریق کے علاوہ کوئی تیسرا طریق نہیں، لیکن اس نے قاری کو اس وہم میں ڈال دیا ہے کہ اس کے پانچ طرق ہیں، پھر اس کے بعد وہ اس طریق کے مفردات کا لمبا تذکرہ کرتا ہے، اور کرتے کرتے اسے دس طرق تک وہم مذکورہ کے علاوہ بلا کسی قابل فائدہ کے پہونچا دیتا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت ساری چیزیں ہیں جن کی طرف اشارہ کرنے میں بحث لمبی ہو سکتی ہے اور یہ تعلیق طول کلام کی اور مثالوں کو بیان کرنے کی متحمل نہیں ہے لیکن کچھ چیزوں کا ذکر ضروری ہے تا کہ قراء کو ہماری بیان کردہ چیزوں پر یقین ہو سکے۔

تو میں کہتا ہوں کہ: مالک بن الحویرث کی حدیث کی صحت پر اور اٹھنے کے وقت دونوں ہاتھوں پر ٹیکنے کے سلسلے میں اس کی دلالت پر تمام علماء کا اتفاق ہے، حتیٰ کہ جن لوگوں نے اسے نہیں لیا ہے ان لوگوں نے بھی اس کی دلالت کو تسلیم کیا ہے، لیکن ان لوگوں نے اس پر عمل اس گمان سے نہیں کیا ہے کہ یہ آپ ﷺ کی بڑھاپے کی وجہ سے تھا، ابن قدامہ کی ''المغنی'' ۱/۵۲۹، کو دیکھئے، اور جن فاضل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ ایسی چیز لے آئے ہیں جسے اوائل نے بھی نہیں ذکر کیا ہے، انھوں نے صفحہ ۱۶/ میں کہا کہ: ''یہ صحیح حدیث دونوں ہاتھوں کے ذریعہ زمین پر ٹیکنے کے سلسلے میں غیر صریح ہے، لہذا اسے اسی پر اور اٹھنے کے وقت دونوں گھٹنوں پر ٹیکنے پر محمول کیا جائے گا''۔

یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کے نزدیک اسکی دلالت کی کوئی حیثیت نہ ہو حالانکہ انھیں معلوم ہے کہ تمام ائمہ کرام نے اسے انکے گمان کے برخلاف ہی سمجھا ہے، انمیں سے کچھ لوگوں نے اس پر عمل کیا اور کچھ نے نہیں کیا، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں جو اپنی کتاب ''الام'' ۱/۱۰۱، میں حدیث کو بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ: ''ہم اسے ہی لیتے ہیں اور جو سجدوں سے کھڑا ہو یا نماز میں جلوس کے بعد کھڑا ہوا سے حکم دیتے ہیں کہ وہ زمین پر اپنے دونوں ہاتھوں پر ایک ساتھ سنت کی پیروی میں ٹیکے''۔

بلکہ یہ امام احمد ہیں جو قدموں کی انگلیوں پر کھڑے ہونے کے قائل ہیں جب انھوں نے ابن الحویرث کی حدیث ''المسائل'' ۲۸۶/۸۱، میں بیان کی تو اس کا ذکر ایسے الفاظ میں کیا جس سے دوسرا احتمال باطل ہو جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ''...... کھڑے ہونے کے پہلے بیٹھے پھر کھڑا ہووے اور اپنے قدموں کے انگلیوں پر نہ اٹھے'' اور یہ حقیقت ہے جسے ہر وہ عربی جس کو عجمیت کے اثرات نے متاثر نہیں کیا، سمجھتا ہے۔

۲- ابن الحویرث کی حدیث کے الفاظ کی تخریج کے بعد انھوں نے کہا کہ اس حدیث کے الفاظ میں ''بیدیه'' کا کوئی لفظ نہیں ہے، یعنی زمین پر اس نے اپنے دونوں ہاتھوں سے ٹیکا اور بعض محققین نے اس پر جزم کیا ہے کہ یہ لفظ حدیث کی کسی روایت میں نہیں ہے، جیسا کہ اس کا استقراء عبد اللہ الامیر نے کیا ہے برخلاف اس کے جسے البانی نے اسے ''الضعیفه'' ۳۹۲/۳ میں بیان کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ جو میں نے یہاں ذکر کیا ہے اگر وہ اسے مکمل بیان کرتے تو ان کے خلاف وہ حجت ہوتی لیکن انھوں نے حسب اشتہا اس سے لیا اور باقی سے اعراض برتا ہے، وہاں پر

الامیر کے کلام کی یہ نص ہے:

شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کہ: ''انھوں نے زمین پر اپنے ہاتھوں سے ٹیکا لیکن مجھے یہ ''بیدیه'' کا اضافہ امام شافعی رحمہ اللہ کے یہاں اور نہ ان کے علاوہ کسی اور کے یہاں ملا گرچہ اس کا معنیٰ ''ٹیکنا'' ہی اس سے متبادر ہے۔

پس غور کریں کہ انھوں نے الامیر کے کچھ کلام کو کس طرح لیا ہے اور کلام کے دوسرے حصہ کو کس طرح چھوڑ دیا ہے کہ تمام علماء قائل ہیں جن میں کچھ موافق تو کچھ مخالف جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، انھوں نے اسے اس لئے چھوڑ دیا ہے کیونکہ اس سے ان کا دوسرا احتمال جس کی تائید انھوں نے وائل کی حدیث سے جس کے ضعف اور انقطاع کا صفحہ ۲۴ پر خود ہی اعتراف کیا ہے، ٹوٹ جاتا ہے، باوجودیکہ ان کے نزدیک دوسرا طریق متفرد ہے نہ کہ اس کے پانچوں طرق خود ہی بقیہ دس الفاظ متفرد ہیں، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس کے ضعف کا اعتراف بھی انھوں نے صفحہ ۲۹، میں کیا ہے، لیکن انھوں نے یہاں اسے وائل کی حدیث کا شاہد بنایا ہے، حالانکہ وہ اپنے شدت ضعف کیوجہ سے شاہد ہونے کے لائق نہیں ہے، کیونکہ اس میں زیاد السوائی ہیں اور وہ مجہول العین ہیں: سے عبدالرحمٰن بن اسحاق الکوفی کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا ہے اور وہ بالاتفاق ضعیف ہیں جیسا کہ نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے اور اسی لئے بیہقی نے ان کے بارے میں یہ کہا کہ: ''وہ متروک ہیں یعنی سخت ضعیف ہیں اور وہ وہی ہیں جن سے اس شاہد نے روایت کیا ہے، نیز وہ پہلی دو رکعتوں کے قیام کے ساتھ خاص ہے یعنی تشہد کے ساتھ، اور وائل کی حدیث اپنے ضعف کے باوجود سجدوں سے اٹھنے کے سلسلے میں ہے، لیکن دوبارہ انھوں نے اس کے بارے میں کہا کہ: ''یہ صریح اور صحیح حدیث ہے، اور مالک کی حدیث صحیح ہے لیکن صریح نہیں ہے۔

یہ ایسی شئ ہے جس کے سلسلے میں اہل علم میں سے کسی نے بھی جیسا کہ گذر چکا ہے اور آئندہ بھی آئے گا سبقت نہیں کیا ہے۔

۳- اس وقت جب کہ وہ ضعیف حدیثوں کو جیسا کہ آپ نے دیکھا اپنے گمان کے مطابق دوسرے احتمال کی تائید کیلئے مالک بن الحویرث کی حدیث میں زمین پر ٹیک لگانے کی تفسیر کیلئے جمع کر رہے ہیں وہیں وہ ٹیک لگانے کے دوسرے احتمال سے تجاہل برتتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ: ''آٹے گوندھنے کے سلسلے میں ابن عمر کی حدیث سے پہلے احتمال کی تائید ہوئی ہے، اگر یہ صحیح ہے اور ان کے فعل سے بھی ....الخ''

حدیث العجن کے الفاظ ابھی گذر چکے ہیں اور انشاء اللہ اس پر بھی گفتگو ہوگی، مقصود یہاں یہ ہے کہ وہ قارئین کو اس وہم میں ڈالتے ہیں کہ ابن عمر سے صحیح مرفوع روایت میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جس سے پہلے احتمال کی تائید ہو، حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے، اور انھیں اس کا علم بھی ہے، اس کے باوجود وہ اس کی طرف صفحہ ۳۸، میں اس کے مناسب مقام سے دور ہٹ کر اشارہ کرتے ہیں، رہا یہاں، تو اس کے الفاظ نہیں بیان کرتے بلکہ یہ وہم پیدا کرتے ہیں کہ یہ موقوف ہے، کیونکہ انھوں نے ابن عمر کا اپنے ہاتھوں پر ٹیک لگانے کا ذکر ضعیف العمری کی روایت کے ساتھ کیا ہے، پھر کہا ہے کہ: ''بیہقی کے یہاں ۲/۱۳۵، میں ان کا اپنے ہاتھوں کے ذریعہ زمین پر ٹیکنا ہے، اور البانی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید اور اس کے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ ''الضعیفہ''۲/۳۹۳، میں موجود ہے۔

یہاں بھی اس کے الفاظ کو انھوں نے نہیں بیان کیا ہے، بلکہ صفحہ ۸۵، پر اس کی صریح دلالتوں کو جو مالک بن الحویرث کی حدیث کی موید ہیں بحث سے دور بیان کیا، منتشر

کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اس کے الفاظ الازرق بن قیس کی روایت کے ہیں، الازرق بن قیس نے کہا کہ: ''میں نے ابن عمر کو اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیکتے ہوئے دیکھا، میں نے ان کے لڑکے اور ان کے ہم نشینوں سے یہ کہا کہ ہوسکتا ہے کہ وہ ایسا کبر سنی کیوجہ سے کررہے ہوں لہذا ان لوگوں نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ اسی طرح ہوتا ہے''۔

پھر مذکور فاضل جن کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے نے میری بات کو اس کے بعد نقل کیا ہے کہ: ''میں کہتا ہوں کہ یہ جید اسناد ہے، اس کے رجال سب کے سب ثقہ ہیں لیکن ان کا یہ قول کہ: '' هکذا یکون'' (کہ یہ اسی طرح ہوتا ہے) اس سلسلے میں صریح ہے کہ ابن عمر اسے نماز کی سنت کی پیروی میں کیا کرتے تھے، نہ کہ عمر رسیدہ ہونے کی بنا پر یا کمزوری کے سبب سے وہ ایسا کرتے تھے'' انھوں نے حدیث العجن کے سلسلے میں اپنی بحث کے تحت مجھ سے یہ نقل کیا ہے اور اس کا جواب بایں قول دیا ہے کہ: ''اس سے صرف ٹیکنے کا پتہ چلتا ہے، اس کی معلومات مالک بن الحویرث کی وہ حدیث جو نبی ﷺ کے نماز کے وصف کے باب میں ہے دیتی ہے، اور مسئلہ زمین پر ٹیکنے کی مشروعیت کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ آٹا گوندھنے کی ہیئت اور صفت کے بارے میں ہے۔

لہذا میں کہتا ہوں کہ: یہاں دو مسئلے ہیں زمین پر ہاتھ کے ذریعہ ٹیکنے کی مشروعیت کا مسئلہ اور انھیں ہاتھوں کے ذریعہ آٹا گوندھنے کا مسئلہ، اور یہ دونوں مسائل آپ کی کتاب کے عنوان ''فی کیفیة النهوض فی الصلاة'' میں داخل ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ اپنی کتاب کے کئی صفحات مالک کی حدیث اس کے الفاظ اور وائل کی حدیث اور اپنے نزدیک اس کے پانچوں طرق اور اس کے دسوں الفاظ کے بیان میں سیاہ نہ کرتے، جس کے ایک لفظ میں رانوں اور گھٹنوں پر ٹیکنا ہے، اور یہ مالک کی حدیث کے برخلاف ہے، جس نے آپ کو مالک کی حدیث کی دلالت (دونوں ہاتھوں پر ٹیکنے)، جیسا کہ اس کو پہلے

آپ سے نقل کیا جاچکا ہے، کے بارے میں شک کی صراحت کرنے پر ابھارا ہے، پس لیجئے آپ دانستہ یا نادانستہ مالک کی حدیث کی دلالت (دونوں ہاتھوں پر ٹیک لگانا) کے اعتراف کی طرف دوبارہ پلٹ گئے ہیں حالانکہ اس میں بھی ابن عمر کی اس حدیث جیسی ہی چیز ہے۔

آپ نے ہماری بات مان لیا کہ یہ اس بابت صریح ہے کہ ابن عمر وسنت کی پیروی کیا کرتے تھے، اور وہ بھی عمر رسیدہ یا کمزور ہونے کی بنیاد پر نہیں، پس تمام طرح کی حمد وستائش اللہ کیلئے زیبا ہے، جس نے آپ کو تشکیک کے اندھیرے اور زبردست محنت کے بعد صواب کے اجالے کی طرف پلٹنے کی توفیق دی لیکن! اللہ کی اس توفیق کے بعد کیا فاضل استاذ اس صواب اور حق پر ثابت قدم بھی رہے؟

مجھے یہ کہتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ بعد میں پھر وہ یہی کہنے لگے کہ: ''ابن عمر نے اپنے بڑھاپے کی وجہ سے اضطرارا ایسا کیا ہے (صفحہ ۲۷ اور ۹۲) لہذا جس چیز کا انھوں نے اقرار کیا تھا انکار کر بیٹھے جیسا کہ ابن عمر کے لڑکے اور ہم نشینوں کی شہادت پہلے بیان ہوچکی ہے، کہ: '' آپ نے اسے کبرسنی کی بنیاد پر نہیں کیا ہے بلکہ یہ ایسے ہی ہے، فالله المستعان۔

اس لئے ہم مؤلف سے اخلاص کے ساتھ مطالبہ کرتے ہیں کہ مالک کی حدیث کی دلالت یعنی دونوں ہاتھوں پر ٹیکنے کے سلسلہ میں ثابت قدم رہیں کہ یہ کسی عجز یا کمزوری یا کبرسنی کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ یہ سنت ہے، جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے جس کی صحت کو اور جس کی صحت دلالت کو وہ مان چکے ہیں، اور خاص طور پر میں اس حدیث کے ایک دوسرے طریق سے جو الازرق بن قیس سے مروی ہے واقف ہوں، جس میں انھوں نے یہ

کہا کہ ''میں نے نماز میں ابن عمر کو جب وہ کھڑے ہوئے ٹیکتے ہوئے دیکھا، تو میں نے کہا کہ یہ کیا؟ تو انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا ہے، اسے طبرانی نے ''میری ترقیم کے مطابق ۳۴۸۹، میں ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے، رہا آٹا گوندھنے کے بارے میں ان کی دوسری حدیث تو ہم ان کی اسے ضعیف قرار دینے کی غلطی کو بیان کررہے ہیں جس سے اس فن کے عارف کو ان کی غلطی میں کوئی شک نہیں رہے گا، کیونکہ انھوں نے اسے دو علتوں سے معلول کیا ہے:

۱- یونس بن بکیر

۲- الهیثم بن عمران العبسی

رہی پہلی علت تو اس سلسلہ میں انھوں نے یونس کی توثیق اور تجریح کے بارے میں علماء کے اختلاف کو لیا ہے، اور اس سلسلے میں ان کے اقوال کو بیان کیا ہے اور ان میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول ''صدوق ہیں اور غلطی کرتے ہیں'' پر اعتماد کیا ہے، اور اس سے یہ سمجھا ہے کہ اگر اس کی متابعت نہیں ہے تو وہ ضعیف ہے، اور ثقہ قرار دینے والے ائمہ کرام کے اقوال سے ابن حجر کی تقلید میں اعراض کیا ہے، اور ان کے اس عمل پر تعجب ہے کہ انھوں نے ابن عدی سے روایت کرنے کے بعد کہا کہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ ''ائمہ نے اسے ثقہ کہا ہے......'' فاضل نے کہا ہے کہ دیکھئے ''المیزان''، ''مقدمة الفتح'' اور ''العبر''

لہذا ہم نے دیکھا تو ہم نے اس کے اندر یہ پایا کہ ''المیزان'' کے اندر اس کے ترجمہ کے خاتمہ میں ذہبی کہہ رہے ہیں کہ ''یہ حسن الحدیث ہیں، تو یہ ان کے برخلاف حجت ہوئی نہ کہ ان کے لئے حجت جیسا کہ ظاہر ہے، لہذا اس کی جانب احالہ سے انکا کیا

مقصد ٹھہرا؟

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "مقدمة الفتح "میں کہتے ہیں کہ:" ان کے سلسلے میں اختلاف ہے، اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا کہ" اسکا محل صدق ہے" اور یہ بھی اپنے ماقبل کی طرح ہے، یعنی انکا مختلف فیہ ہونا اور اس کا محل صدق ہونا یعنی وہ" علم المصطلح" میں حسن الحدیث ہیں، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حافظ نے ان کی کئی حدیثوں سے سکوت اختیار کیا ہے، جن میں سے مجھے بروقت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کی حدیث جو ککڑی کو رطب کے ساتھ کھانے سے متعلق ہے، مستحضر ہے، انھوں نے "الفتح " ۵۷۳/۹، میں ان سے سکوت اختیار کیا ہے اور مؤلف اپنی کتاب میں جیسا کہ صفحہ ۲۷، میں بیان کیا ہے حافظ رحمہ اللہ کے سکوت سے احتجاج کرتے ہیں!!

پھر میں نے "العبر" کی طرف رجوع کیا تو ذہبی اس میں ابن معین کے قول "صدوق ہیں" پر بنا کرتے ہیں، اور یہ بھی پچھلے معنی کی طرح ہے یعنی یہ کہ یہ حسن الحدیث ہیں، اور اسی وجہ سے ذہبی نے اپنی کتاب "معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد" ۳۸۳/۱۹۲، میں اسے بیان کیا ہے اور ان کے بارے میں یہ کہا ہے کہ:" صدوق ہیں" اور ابن معین نے کہا کہ" مرجی ہے سلطان کی پیروی کرتا ہے" اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ جو کچھ بھی ان کے بارے میں کہا گیا ہے وہ ان کا صدق ہے اور ان کی روایت کے سلسلے میں طعن نہیں ہے، بلکہ یہ سب کچھ ان کے ارجاء اور کثرت سے سلطان کے پاس آنے جانے کی وجہ سے ہے اور درحقیقت ان کا ارجاء اور سلطان کے پاس آنے جانے کا عمل ایسا نہیں ہے جس سے ان کی حدیث پر طعن کیا جا سکے، جیسا کہ "المصطلح " میں معروف ہے، اور ابو زرعہ سے جس وقت ان کے بارے میں اور ان کی طرف اشارہ کیا پوچھا گیا، ان کی کون سی چیز کا انکار کیا جائے گا، تو ابو زرعہ نے کہا

کہ: ''بہرحال حدیث میں تو مجھے اس کا علم نہیں ہے''۔

خلاصہ: ''مؤلف (عفی اللہ عنہ) ان مختلف نقول سے جسے انھوں نے یونس بن بکیر کے بارے میں ائمہ کرام سے نقل کیا ہے کچھ بھی استفادہ نہیں کیا اور نہ ہی ابن حجر رحمہ اللہ کی ''التقریب'' میں تقلید کی وجہ سے ان کی تضعیف کے بارے میں اپنے سبب اختیار کو بیان کیا ہے باوجودیکہ ان کا قول ابن کثیر رحمہ اللہ کے سلسلے میں یہ ہے کہ ''صدوق ہے اور غلطی کرتا ہے'' یہ جملہ راوی کی تضعیف میں نص نہیں ہے، کیونکہ ہمیں تتبع اور ممارست کی وجہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ وہ کثرت سے ان لوگوں کی حدیث جن کے بارے میں اس جیسا کلمہ کہا ہے، حسن کہتے ہیں اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اس کی صالح مثال ہے، پس اگر انھیں علم المصطلح کا علم ہوتا تو یقیناً وہ اپنا سببِ اختیار بیان کرتے، مثلاً یہ کہتے کہ: ''جرح تعدیل پر مقدم ہے'' تو ان سے یہ کہا جاتا کہ یہ علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ اگر مفسر اور جارح ہو تو اس سے مقید ہے، اور ذہبی نے اپنے اس کلمہ میں جو ''المعرفہ'' سے منقول ہے اشارہ کیا ہے کہ جس کے ذریعہ انھیں مجروح قرار دیا گیا ہے، ان کے لئے نقصان دہ نہیں ہے'' لہذا اگر قارئین اس پر غور کریں گے تو مؤلف کی یونس کو ضعیف قرار دینے کی غلطی واضح ہو جائے گی، اور انھیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ شئی علم مصطلع کی معرفت اور ادراک کے بغیر ان سے صادر ہوئی ہے۔

اور آپ کیلئے اور مؤکد ہو جائے گی، وہ شئی جس کا ذکر میں (اس کی دوسری علت کے رد میں جو آرہی ہے) کروں گا، اور وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک دوسری علت الھیثم بن عمران العبسی ہیں ہمارے دوست نے اس کے متعلق بلا کسی قابل ذکر فائدہ کے دس صفحات سیاہ کر ڈالے، اور اپنی کتاب میں حسب عادت کبھی کبھی انھوں نے ایسے امور کا ذکر کر ڈالا جس کا علت مزعومہ سے کوئی علاقہ ہی نہیں ہے، ان کے کلام کا لب لباب یہ ہے کہ

الهیثم سے پانچ لوگوں نے روایت کیا ہے، اور ان کے نزدیک مجہول الحال ہے، اور اکثر و بیشتر چیز جو انھوں نے بیان کی ہے اسے میری تالیفات سے اخذ کیا ہے، پھر ابن حبان رحمہ اللہ کے مسلک کو راوی کی توثیق کے سلسلے میں گرچہ ان سے صرف ایک آدمی روایت کرے، کے نقد کے سلسلے میں ''اللسان'' میں موجود حافظ کے کلام کا ذکر کیا ہے، پھر مجھ سے اسی کے مثل میری کتابوں کے کئی مقامات سے نقل کیا ہے اور یہ حق ہے، لیکن اس علم سے اپنے جدید لگاؤ کی وجہ سے وہ اس نقد شدہ مسلک اور جس طریقہ پر الھیثمی کی حدیث کو تقویت دینے کیلئے میرے طریقہ کے مابین (کیونکہ ان سے پانچ ثقہ لوگوں نے روایت کیا ہے) تفریق نہ کر سکے، اور قارئین کے سامنے ایک مثال دے ڈالا تا کہ اپنے زعم کے مطابق لوگوں کو قضا کے سلسلے میں معاذ کی حدیث کے سلسلے میں میرے تناقض کو بتلا سکیں، حالانکہ میں نے اس کی نکارت کا حکم چند امور کی وجہ سے لگایا ہے، جن میں سے ایک الحارث بن عمرو کی ابن حبان کی توثیق کے باوجود الحارث کی جہالت ہے، تو اس سے انھیں یہ وہم ہو چلا کہ جسے بھی ابن حبان ثقہ کہہ دیں وہ یا تو مجہول العین ہے یا مجہول الحال، اور یہیں سے ان کا معاملہ ملتبس ہو جاتا ہے اور ان کی غلطی شروع ہو جاتی ہے، جس نے انھیں صفحہ ۵۶، میں یہ کہنے پر ابھارا ہے کہ میں نے ابن حبان کے مذکور مسلک کی مخالفت کی ہے، لہذا اب میں ایسے شواہد بیان کروں گا جو میرے مسلک کے درست ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور اہل علم کے جن اقوال سے انھوں نے مجھ پر تیر برسائے ہیں ان کی غلطی پر دلالت کرتے ہیں۔

۱- ذہبی نے مالک بن الخیر الزبادی کے ترجمہ میں کہا ہے کہ: ''اسکا محل صدق ہے...... ان سے حیوۃ بن شریح ابن وھب، زید بن الحباب اور رشدین نے روایت کیا ہے، ابن القطان نے کہا ہے کہ وہ ایسے لوگوں میں سے ہے جس کی عدالت ثابت نہیں ہے...... ان کی مراد یہ ہے کہ کسی نے ان کے ثقہ ہونے پر تنصیص نہیں کی ہے، ...... اور جمہور کا یہ خیال ہے کہ جو

ایسے مشائخ ہوں جن سے ایک جماعت نے روایت کی ہو اور منکر شئ نہ لاتے ہوں تو ان کی حدیث صحیح ہے''۔

اور ''اللسان'' میں اسی قاعدہ۔کی بنیاد پر اس کو ثابت کیا ہے اور ان دونوں سے اس بات کا ذکر فوت ہو گیا ہے کہ ''ثقات'' ابن حبان ۷/۴٦۰ میں اور ''اتباع التابعین'' میں الھیثم بن عمران کے مثل لوگ موجود ہیں فوت ہو گیا ہے، اور اس قاعدہ کی بنا پر جس کی وجہ سے ہم نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، امام ذہبی رحمہ اللہ وغیرہ حفاظ حدیث نے بعض ایسے رواۃ کو ثقہ کہا ہے جنہیں مطلقا اس سے پیشتر ثقہ نہیں کہا گیا ہے، مثلا آپ احمد بن عبدۃ الآملی کا ترجمہ ذہبی کی ''الکاشف'' اور عسقلانی کی ''التھذیب'' میں دیکھئے۔

رہا جن لوگوں کو ابن حبان نے ثقہ کہا اور لوگوں نے اس کو برقرار رکھا ہے بلکہ اس کے بارے میں کبھی 'صدوق' اور کبھی یہ کہا کہ ''اس کا محل صدق ہے'' جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ تعدیل کے الفاظ ہیں لہذا ایسے لوگ سیکڑوں میں ہیں، تو میں سردست انہیں سے بطور مثال ''تھذیب التھذیب'' کے حرف ''الف'' سے اس کا ذکر کر رہا ہوں تاکہ قارئین معاملہ کی حقیقت سے آگاہ ہو سکیں۔

۱- احمد بن ثابت الجحدری

۲- احمد بن محمد بن یحیی البصری

۳- احمد بن مصرف الیامی

٤- ابراھیم بن عبد اللّٰہ بن الحارث العجمی

٥- ابراھیم بن محمد بن عبد اللّٰہ الأسدی

۶- ابراهیم بن محمد بن معاویه بن عبد اللّٰه

۷- اسحاق بن ابراهیم بن داؤد السواق

۸- اسماعیل بن ابراهیم البالسی

۹- اسماعیل بن مسعود بن الحکم الزرقی

۱۰- الأسود بن سعید الهمدانی

ان تمام کو صرف ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور ان کے بارے میں حافظ رحمہ اللہ نے بھی توثیق کے کلمات کہے ہیں جنہیں میں نے ابھی ابھی اپنے لفظوں میں بیان کیا ہے ان میں سے چند ایک کے بارے میں اور ان کے علاوہ ان جیسے لوگوں کے بارے میں بہت سے حفاظ نے ان کی موافقت کی ہے، اور ان کی عادت ہے کہ وہ ان لوگوں کے علاوہ ان اشخاص کے بارے میں جنھیں ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور وہ ایسے لوگوں میں سے ہوں جن سے ایک یا دو لوگوں نے روایت کی ہو یہ عادت ہے کہنے کی کہ وہ ''مستور '' ہے یا ''مقبول '' ہے جیسا کہ میں نے ایک دوسرے مقام پر اس کی تحقیق کر ڈالی ہے، پس مجھے بڑا اندیشہ ہے کہ ایسے لوگ جنھیں علم نہیں کہیں وہ یہ نہ کہنے لگیں کہ حافظ نے ابن حبان کے مجہولین کو ثقہ کہنے میں ان کے تساہل کی وجہ سے کھینچا ئی کر ڈالی ہے، جیسا کہ ان سطور کے کاتب کے سلسلے میں ''الجزء'' کے مؤلف نے کہا ہے، کیونکہ انھیں تقلید کی وجہ سے یہ پتہ ہی نہیں ہے کہ ایک راوی اور دوسرے راوی کے درمیان جنھیں ابن حبان نے ثقہ کہا ہے کے درمیان فرق کیا ہے؟ اور اگر پتہ ہے تو مذکور تفریق کا سبب اسے معلوم نہیں ہے، اور اسی طرف میں نے الھیثم بن عمران (جو گوند ھنے والی حدیث کے راوی ہیں) کے قوی قرار دینے میں اشارہ کیا تھا جیسے مؤلف مذکور نے اپنے ''جزء'' میں بایں قول صفحہ ۵۸ پر نقل

کیا ہے کہ ''انھوں نے ان پانچ لوگوں کی روایت کوان کی حدیث پر اطمینانِ خاطر کا سبب قرار دیا ہے'' پھراس کا بایں قول رد بھی کیا ہے کہ: ''خواب کے معاملے کی طرح حدیثیں وجدان کے ذریعہ صحیح نہ ہوں گی'' اسی طرح مؤلف نے کہا ہے اللہ ان کی خطا معاف فرمائے، میں نے حدیث کوحرف وجدان کی وجہ سے صحیح نہیں کہا ہے جیسا کہ انھوں نے کہا ہے بلکہ اصل حدیث اوراس کی اسناد کی اوراس کے رواۃ کی حالتوں کے بارے میں اوران میں سے بالخصوص الھیثم اوران سے روایت کرنے والوں کے بارے میں دقیق بحث کے ذریعہ ہی جوتمام ان لوگوں پر جنھوں نے احادیث کی تخریج کے سلسلے میں تالیف کی ہے،فوت ہوگیا ہے،صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ اس کا اعتراف مؤلف نے خودصفحہ ۴۰-۴۱ میں کیا ہے،حتیٰ کہ دل میں ان کی حدیث کے تئیں اطمینان ہوگیا،اوران سے متعلق حسن ظن قائم ہوگیا،جیسا کہ اس پر حافظ سخاوی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ''کس کی روایت قابل قبول اورکس کی روایت قابل رد ہوگی'' کی بحث میں دلالت کرتا ہے،اس میں ان لوگوں کے قول کی وجہ ابھی بیان کی گئی ہے،جنھوں نے مجہول العدالۃ کی روایت کوقبول کیا ہے ۱/ ۲۹۸-۲۹۹ ''کیونکہ اخبار کی بناراوی سے حسن ظن پر ہوتی ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ بالخصوص جب کہ اس سے ثقہ لوگ کثرت سے روایت کرتے ہوں اوراس سے ان کی روایت میں کوئی ایسی شی ظہور پذیر نہیں ہورہی ہو جو منکر ہو جیسا کہ الھیثم کا معاملہ ہے،سخاوی نے کہا ہے کہ: ''ایسے شخص سے ثقہ لوگوں کی روایت کی کثرت ہی اس پر حسن ظن کو بڑھادیتی ہے''۔

یہ ذہبی اور حافظ کا ان لوگوں کوثقہ کہنے کا سبب ہے جن کا ذکر ہو چکا ہے اور یہ وہی لوگ تھے جنھیں ثقہ قرار دینے میں ابن حبان متفرد تھے،اوریہی لوگ دوسرے ناحیہ سے ابن حبان کی ''الثقات'' سے ان کے علاوہ کوثقہ نہیں کہتے ہیں۔

علامہ المعلمی الیمانی نے ان لوگوں کے سلسلے میں جنھیں ابن حبان نے ثقہ کہا ہے کوثری کی تردید میں نفیس گفتگو کی ہے اور ان کے پانچ طبقے ہیں اور آخری کو چھوڑ سب کے سب ان کے نزدیک معتمد ہیں، پس جو تفصیل کا خواہاں ہو ان کی ''التنکیل'' ۱/۴۳۷-۴۳۸ (جس پر میری تعلیق ہے) کی طرف کی رجوع کرے۔

خلاصہ کلام یہ کہ صاحب ''الجزء'' نے گوندھنے کے بارے میں ابن عمر کی حدیث کو ضعیف گردانے میں واضح غلطی کی ہے، کیونکہ انھوں نے بعض چیزوں پر (جنھیں ابن حبان کی توثیق کے سلسلے میں محل کلام ٹھہرایا گیا ہے) اعتماد کرلیا ہے، اور اس سلسلے میں جس پر حفاظ حدیث جیسے کہ ذہبی، عسقلانی کا عمل رہا ہے، اس کے تفصیل کلام سے وہ واقف نہیں ہوئے اور متعارض نقول پر اعتماد کر بیٹھے، اور اس سے بچنے کی کوئی راہ انھیں سوائے اس کے نہ مل سکی کہ وہ انھیں چیزوں پر تکیہ کریں جو حدیث کو ضعیف قرار دینے میں ان کے مناسب حال ہو۔

اور اس سے بڑھ کر واضح غلطی اٹھنے کے وقت دونوں ہاتھوں پر ٹیکنے کی سنت ہونے میں ان کا شک پیدا کرنا ہے، باوجودیکہ اس کا ثبوت حدیث العجن کے علاوہ دو مرفوع حدیثوں میں ہے، جن میں سے ایک میں دونوں ہاتھوں پر ٹیکنے کی صراحت ہے، اور دوسری حدیث تو علماء کے یہاں ان سے ملا جاسکتا ہے اور ان کی تائید کی جاسکتی ہے۔

ان کلمات کے بعد عرض یہ ہے کہ ''الجزء'' کے نقد کا تفصیلی میدان اور اس میں علماء کے اقوال اور ان کے اصول کی مخالفتوں کا اظہار اور غیر صحیح حدیث کو قوی قرار دینا اور چند اقوال سے استشہاد کرنا، اور انھیں غیر مناسب مقام میں رکھنا اور بعض امور میں مبالغہ سے کام لینا یہ ایسی چیزیں ہیں جسے بیان کرنے کیلئے وقت چاہئے جو ابھی میسر نہیں ہے، پس

اگر مجھے آئندہ وقت ملا تو میں اسے ایک خاص کتاب میں ذکر کروں گا۔ و الله تعالیٰ هو المستعان وعلیه التکلان۔

پھر مؤلف نے سجدوں کی ہیئت کے بارے میں یہ کہا کہ: ''سجدہ کرنے والے کیلئے مستحب یہ ہے کہ وہ درج ذیل چیزوں کی اپنے سجدے میں رعایت کرے:

۱- ''ناک، پیشانی اور ہاتھوں کو زمین پر رکھنا اور اپنے ہاتھوں کو اپنے پہلو سے الگ رکھنا''۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ سب واجبات میں سے ہیں جن کا ذکر حدیث ''المسیی صلاته'' میں اور اس کے علاوہ دیگر حدیثوں میں ہے، جیسا کہ آپ اسے دیکھ سکیں گے تخریج شدہ اور واضح ''صفة صلاة النبی ﷺ'' ۱۴۸-۱۵۳ میں۔

سجدہ کی مقدار اور اس کی دعائیں

حدیث عقبہ کے بارے میں مؤلف یہ کہنا کہ: ''......انھیں اپنے سجدے میں شامل کرلو'' اس کی سند جید ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ پچھلی حدیث کا تکملہ ہے اور میں نے وہاں بیان کر دیا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے تو اسے یاد رکھیں۔

اور مؤلف کا یہ کہنا: ''انس سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس لڑکے یعنی عمر بن عبدالعزیز کی نماز سے زیادہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی نماز سے بالمشابہ کسی کی نماز نہ دیکھی، تو ہم نے اندازہ لگایا کہ رکوع اور سجدے میں دس-دس تسبیحات ہیں'' اسے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے

جیداسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ محل نظر ہے کیونکہ اس کی اسناد کا مدار وھب بن مانوس پر ہے اور اسے ابن حبان کے علاوہ کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے اس لئے ابن القطان نے کہا کہ: ''یہ مجہول الحال ہے' 'اور حافظ نے ''التقریب'' میں کہا کہ: ''مستور ہے''۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''۳- عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسو ل اللہ ﷺ کو ان کے خواب گاہ سے غائب پایا تو اپنے ہاتھوں سے انہیں ٹٹولا، درانحالیکہ آپ ﷺ سجدے میں تھے، اور کہہ رہے تھے کہ ''رب اعط نفسی تقواها و زکها انت خیر من زکاها انت ولیها و مولا ها'' یعنی اے میرے رب تو میرے دل کو تقوی سے نواز دے، تو اسے صیقل کر دے تو ہی بہتر صیقل کرنے والا ہے، تو ہی اس کا ولی او ر اس کا مولیٰ ہے، اسے احمد نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسناد ضعیف ہے، کیونکہ اس کی اسناد میں صالح بن سعید ہے (المسند ۲۰۹/۶)، جس نے نافع بن عمیر کے علاوہ کسی سے روایت نہیں کیا ہے، تو وہ مجہولین کے زمرے میں شمار ہوگا، گر چہ اسے ابن حبان نے ثقہ ہی کہا ہے، اور صحیح عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا سے منقول اس باب میں (۵-۶) دین نوع ہے جو اس کتاب میں ہے۔

دعا مذکور صحیح اور آپ ﷺ سے مطلقا ثابت ہے، لیکن سجدے سے مقید نہیں ہے، اور اسی طرح مسلم نے ۸۱/۸ میں زید بن ارقم کی حدیث میں (جو آپ ﷺ کی اس دعا کے سلسلہ میں جس میں آپ دعا کیا کرتے تھے) ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا: 'نبی ﷺ سجدے کی حالت میں ''اللهم اغفرلی خطیئتی و جهلی و اسرافی فی امری و ما انت اعلم به منی......'' کہتے تھے، یعنی الٰہا تو میری

خطاؤں، میرے جہل و نادانی اور میرے اپنے امر کے اسراف کو بخش دے اور جن خطاؤں اور لغزشوں کا مجھ سے زیادہ تجھے علم ہے، انھیں معاف کردے......۔

میں کہتا ہوں کہ اسی طرح مؤلف نے بلا کسی جانب نسبت کئے اسے بیان کیا ہے جس سے لگتا ہے کہ انھوں نے اس سلسلے میں ابن القیم رحمہ اللہ کی (کیونکہ انھوں نے بھی اسی طرح "زاد المعاد" میں بیان کیا ہے) پیروی کی ہے، میں نہیں باور کرتا کہ کسی نے سجدے کی دعاؤں میں اس طرح اس کو روایت کیا ہے، اور نہ ہی مجھے کوئی ایسا ملا جس نے ابن القیم کے علاوہ اسے بیان کیا ہو، بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ یہ (ابن القیم رحمہ اللہ) کے اوہام میں سے ایک وہم ہے، کیونکہ شیخین نے اپنی صحیحین میں حدیث کو ابو موسی الاشعری سے تخریج کیا ہے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ یہ دعا کیا کرتے تھے، اور مکمل حدیث کو ذکر کیا، مگر آپ نے "انت المقدم و انت المؤخر و انت علی کل شیی قدیر" کے بجائے "انت الٰهی لااله الا اللّٰهانت" کہا، اسی طرح ان دونوں سے مطلقا بلا سجدے سے مقید کئے ہوئے کہا ہے، اور حافظ رحمہ اللہ نے اپنی شرح ۱۱/۱۶۴، میں یہ کہا ہے کہ "میں نے اس حدیث کے کسی طریق میں اس سلسلے میں محل دعا نہیں دیکھا" اور اس کا آخری حصہ علی کی حدیث سے سلام کے بعد سے مقید ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ "تشہد اور سلام کے درمیان ہے" اور اس کو مؤلف نے اس کے محل میں صفحہ ۳۲۱، میں بیان کیا ہے، اس باب کے اندر اور بھی اذکار اور دعائیں ہیں جنھیں آپ "صفة الصلاة" صفحہ ۱۵۳-۱۵۶ میں پائیں گے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی کیفیت کے بارے میں: "عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی ﷺ اپنا بایاں پاؤں بچھا لیتے اور اپنا داہنا پاؤں کھڑا رکھتے" اسے بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: بخاری رحمہ اللہ کی جانب ان کی نسبت غلط ہے، کیونکہ مسلم رحمہ اللہ اس میں متفرد ہیں، اس کی تخریج "الارواء" ۳۶۱، اور "صحیح ابی داؤد" ۷۵۲، میں ہے اس کی ایک علت بھی ہے، جسے میں نے وہاں بیان کر کے اس کا جواب بھی دے دیا ہے۔

جلسۂ استراحت

مؤلف کا یہ کہنا کہ: "علماء کا احادیث کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے حکم میں اختلاف ہے، اور ہم اس سلسلے میں جو ابن القیم خلاصہ کو بیان کر رہے ہیں......") پھر اسے بیان کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں متعارض حدیثیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ جو بھی حدیثیں اس سلسلے میں آئی ہیں وہ اسے ثابت ہی کرتی ہیں اور مطلقا کوئی ایسی حدیث وارد ہی نہیں ہوئی ہے جس سے اس کی نفی ہو، اور اس سلسلے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض حدیثوں میں اس کا ذکر نہیں ہے، اور اس سے دعوی کردہ اختلاف ثابت نہیں ہوتا ہے، ورنہ ہر سنت میں جس پر حدیثیں متفق نہ ہوں، اس کے مثل دعویٰ کرنا لازم آئے گا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: "ابوامامہ سے اٹھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ رفاعہ کی حدیث کی بنیاد پر پیروں کی انگلیوں پر اٹھنا ہے"

میں کہتا ہوں کہ: "زاد المعاد" کے اس کلام کے سیاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابوالامامہ سے مراد امام احمد رحمہ اللہ ہیں لیکن تراجم کی کسی کتاب میں مجھے یہ نہیں ملا کہ آپ ابوالامامہ

کی کنیت سے مکنی تھے، یا ان کا کوئی لڑکا ہو جسے امامہ کہہ کر پکارا جاتا رہا ہو، لیکن مجھے ''زاد المعاد'' کے ہندوستانی نسخے کے حاشیہ میں یہ ملا کہ ایک نسخہ میں ''ابا عبداللہ'' ہے تو ممکن ہے کہ یہی درست ہو، پھر امام احمد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ رفاعہ کی حدیث کی بنیاد پر: ''اس سے ان کی مراد رفاعہ بن رافع کی حدیث ہے، عبد اللہ بن الامام احمد نے اپنے ''مسائل ۲۸٦/۸۱، میں کہا ہے کہ: ''میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ اگر کوئی مالک بن الحویرث کی حدیث کی طرف جائے (ابھی یہ حدیث گذر چکی ہے) تو مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: پھر انھوں نے جلسہ استراحت کا ذکر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ: ''حماد بن زید کہا کرتے تھے اور یہ بھی کہا کہ: ''میں ابن عجلان کے طریق سے رفاعہ بن رافع کی طرف جاتا ہوں اور رفاعہ کی حدیث یہ ہے کہ: ''پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ تم سجدہ کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ تم بیٹھنے کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ تم سجدہ کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر کھڑے ہو جاؤ۔

میں کہتا ہوں کہ: ''ابن حویرث وغیرہ کی حدیث میں جو ثابت ہے، اس حدیث کی نفی کیلئے اس میں کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں جو چیز کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ جلسہ استراحت کا ذکر اس میں نہیں ہے، اور یہ سنت ہے نہ کہ واجب، پس حدیث المسی صلواته میں جس میں نبی ﷺ نے واجبات کی نہ کہ سنن و مستحباب کی تعلیم دی اسے کیسے بیان کیا جائیگا؟ ''المجموع'' ۴۴۳/۳ دیکھئے۔

لگتا ہے کہ اس حجت کے ضعف کی وجہ سے ہی امام احمد رحمہ اللہ نے ابن الحویرث کی حدیث پر عمل کرنے کی طرف رجوع کیا ہے اور یہی بلا شک حق بھی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ:" ابن عجلان کی حدیث اس بات پر دال ہے کہ وہ اپنے قدموں کی انگلیوں پر اٹھتے تھے"۔

میں کہتا ہوں کہ: اگر ان کی مراد رفاعہ مذکور سے ابن عجلان کی حدیث ہے جو عبداللہ عن احمد کی روایت میں مذکور ہے تو اس میں اٹھنے کا ذکر نہیں ہے، پھر یہ" المسیئ صلاته" کو نبی ﷺ کی تعلیم ہے، اور جیسا کہ گذر چکا ہے کہ یہ آپ ﷺ کا فعل نہیں ہے اور اگر اس سے مراد ان کی اس کے علاوہ کچھ اور ہے تو مجھے نہیں معلوم، پہلی بنیاد پر عبارت مشکل ہے اس لئے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رفاعہ کی حدیث ابن عجلان کی حدیث کے علاوہ ہے حالانکہ یہ دونوں ایک ہی حدیث ہے، پس غور فرمائیں۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ:" تمام وہ لوگ جنھوں نے آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی ہے انھوں نے اس جلسہ کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن اس کا تذکرہ ابوحمید اور مالک بن الحویرث کی حدیث میں ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ: ابوحمید کی حدیث میں، نبی ﷺ کی نماز کی کیفیت کا بیان ہے، اور اس میں جلسے کا ذکر ہے، اور اس کا بیان نبی ﷺ کی دس اصحاب کی موجودگی میں ہوا، اور اس حدیث کے آخر میں یہ ہے کہ ان لوگوں نے کہا کہ آپ نے سچ بیان کیا اسی طرح نبی ﷺ نماز پڑھا کرتے تھے۔ اسے اصحاب سنن وغیرھم نے روایت کیا ہے اس کی تحقیق "الارواء" ۳۰۵ میں بھی ہے، تو یہ حدیث ابوحمید اور ابن الحویرث کی صرف روایت نہیں ہے جیسا کہ ابن القیم کے مذکورہ کلام سے وہم ہوتا ہے، بلکہ ان دونوں کے ساتھ اصحاب رسول میں سے دس صحابہ ہیں جنھوں نے آپ ﷺ کی نماز کا از خود مشاہدہ و معائنہ کیا تھا اور یہ بھی معلوم ہو کہ صحابہ کرام کی اس جیسی تعداد کم ہی سنتوں کی روایت پر متفق نظر آئے گی۔

اور جب معاملہ ایسا ہے تو اس جلسہ کا اہتمام اور اس کی پابندی خواہ مرد ہوں یا عورت سب پر لازمی ہے، اور ان لوگوں پر عدم التفات ضروری ہے جو اس بات کے دعوے دار ہیں کہ آپ ﷺ نے اسے کسی بیماری یا عمر درازی کی وجہ سے کیا ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ صحابہ کرام آپ ﷺ کے افعال تعبدی اور افعال حاجت کے درمیان تفریق سے ناواقف تھے، اور یہ فی البدیہہ باطل ہے۔

مؤلف کا امام ابن القیم سے روایت کر کے یہ کہنا کہ: ''اگر آپ ﷺ نے اسے ہمیشہ کیا ہوتا تو آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کرنیوالے سارے لوگ اسے بیان کرتے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس جیسے عظیم الشان امام کا اس طرح کا کلام بہت ہی عجیب وغریب ہے اس لئے کہ اس کا لازمی نتیجہ ساری سنتوں کے شان ومنزلت کو کم کرنا ہوگا، کیونکہ نماز کی ایسی کوئی سنت ہے ہی نہیں جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہو کہ: ''اس سنت کے بیان پر آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کرنے والے تمام لوگوں کا اتفاق ہے'' اور اس سے ہر وہ شخص جو سنتوں اور اس کے طریق کے تتبع پر خاص عنایت رکھتا ہے جانتا ہے، بخدا مجھے نہیں معلوم کہ مؤلف یہ کلام نقل کرتے ہیں، اور اس پر ایسی تعلیق لگائے بغیر کیسے گذر جاتے ہیں، جس سے یہ پتہ چلے کہ اس میں غلطی ہے، یہ ایسی چیز ہے جو مؤلف کی ان کی اس غلطی پر رضامندی اور موافقت پر دلالت کرتی ہے، تو آپ دیکھیں کہ اس بیان سے کن سنتوں کی جنھیں مؤلف نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے، توہین لازم آتی ہے، مثال کے طور پر دائیں کو بائیں پر رکھنا، دعاء توجہ، استعاذہ، آمین کہنا، قرأت، رکوع میں ذکر کرنا، سجدہ میں ذکر کرنا، نبی ﷺ پر درود پڑھنا، یہ تمام نوسنن ایسی ہیں جنھیں ابوحمید نے (اور جو ان کے ساتھ صحابہ کرام ہیں) آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت کے باب میں ذکر نہیں کیا ہے، اور اسی طرح ان کے علاوہ نے بھی انھیں نہیں بیان کیا ہے تو کیا اس سے ان سنن کی تردید لازم ہوگی؟

جواب ہوگا بالکل نہیں اسی لئے حافظ رحمہ اللہ نے ابن القیم رحمہ اللہ کے قول کو ''الفتح'' میں بایں قول رد کیا ہے کہ: ''یہ محل نظر ہے کیونکہ وہ تمام سنتیں جن پر اتفاق ہے نماز کی کیفیت بیان کرنے والوں میں سے ہر ایک نے اس کا استیعاب نہیں کیا ہے بلکہ جملہ سنتوں کو جملہ صحابہ کرام سے اخذ کیا گیا ہے'' اور اسی کے مثل شوکانی رحمہ اللہ نے ۲۲۶/۲ میں ذکر کیا ہے، اور یہی حق ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''نبی ﷺ کا مجرد فعل اس پر دال نہیں ہے کہ وہ نماز کی سنتوں میں سے ہے الا یہ کہ معلوم ہو کہ آپ ﷺ نے اس سنتاً کیا ہے اور اس سنت میں آپ ﷺ کی اقتدار کیجاتی رہی ہو......''

میں کہتا ہوں کہ ہمیں کئی وجوہ کی بنا پر معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے اسے سنتاً اور تشریعاً کیا ہے:

۱- اصل عدم علت ہے پس جو علت کے وجود کا دعویدار ہے اس پر لازم ہے کہ اسے ثابت کرے۔

۲- اس سنت کے راویوں میں سے ایک مالک بن الحویرث ہیں اور وہی حدیث: ''صلوا کما رأیتمونی اصلی'' کے راوی ہیں تو ان کا رسول اللہ ﷺ کی نماز کی صفات کو بیان کرنا اسی امر کے تحت داخل ہوگا، دیکھئے ''الفتح'' اور ''نیل الاوطار''۔

۳- اسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے جیسا کہ، ابوحمید کی حدیث میں پیچھے بیان ہو چکا ہے روایت کیا ہے، اور آپ ﷺ نے اگر اسے ضرورت کی بنیاد پر کیا ہوتا تو صحابہ کرام سے عام طور پر اسکا مخفی رہنا ناممکن ہوتا، باوجود اس کے کہ اگر ہم اس کے امکان کو عادۃ تسلیم بھی کرلیں تو صحابہ کرام پر اس کا مخفی رہ جانا نبی ﷺ سے مخفی نہ رہتا، اور اس وقت آپ ﷺ ان

کواس پر متنبہ کرتے ،تو جب یہ چیزیں جنھیں ہم نے بیان کیا ہے ان میں سے کوئی پیش آئی تو یہ واضح دلیل ہوگی کہ آپ ﷺ نے اسے عبادت کی وجہ سے کیا ہے نہ کہ ضرورت کی وجہ سے، والله هو الموفق.

تشہد میں بیٹھنے کا طریقہ

مؤلف کا یہ کہنا: ''انھوں نے وائل بن حجر کی حدیث بیان کی ہے کہ: میں نے آپ کو انگلی کو حرکت دیتے دعائیں کرتے ہوئے دیکھا اسے احمد نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ کھلی تقصیر ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اصحاب ''سنن'' اور اہل ''الصحاح'' جنھوں نے اپنے مصنفات میں صحت کا التزام برتا ہے، کسی نے اسے روایت نہیں کیا ہے، حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اسے ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن الجارود نے ''المنتقی'' میں اور ابن حبان نے اپنی'' صحیح '' میں روایت کیا ہے، جیسا کہ آپ اسے ''صفة الصلوٰة صفحه'' ۱۶۹ میں تخریج شدہ دیکھ سکیں گے اور ابن الملقن ،نووی اور ابن القیم رحمہم اللہ نے اسے صحیح کہا ہے، نیز اس کی تخریج ''صحیح ابی داؤد '' ۷۱۷، میں بھی ہے۔

تنبیہ: میں نے کچھ لوگوں کو اپنی انگلی دونوں سجدوں کے بیچ میں حرکت دیتے ہوئے دیکھا ہے، اس سلسلے میں ان کا سہارا اس پر ہے کہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اسے ''زاد المعاد'' میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ تشہد میں انگلی کو حرکت دینے کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن اس سلسلے میں مجھے وائل کی اس حدیث میں ایک شاذ روایت کے علاوہ کسی مستند شی کا علم نہیں ہے، لہذا اس بارے میں تحریر کرنا لازمی ہے۔

بنا بریں میں کہتا ہوں کہ: معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی عاصم بن کلیب عن ابیه عن وائل ہیں، اور اسے عاصم سے ثقہ لوگوں کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے، اور ان سب کا اس میں شہادت کی انگلی اٹھانے کے بارے میں اتفاق ہے، لیکن یہ لوگ اٹھانے کی جگہ کی تعیین میں تین جماعتوں میں بٹ گئے:

۱- مطلق، مکان کی تحدید نہیں ہے، اس کے قائل زائد بن قدامہ، بشر بن المفضل، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ ہیں گرچہ ان کے سیاق کا ظاہر اس بات پر دال ہے کہ یہ تشہد میں ہے۔

۲- کچھ لوگوں نے صراحت کی ہے کہ یہ جلسہ تشہد میں ہے اس کے قائلین میں ابن عیینہ، نسائی کی ایک روایت ۱/۱۷۳، میں اور شعبہ ابن خزیمہ کی صحیح نمبر ۶۹۷ اور احمد ۴/۳۱۹، میں ہے۔

اور اس کے قائلین میں ابوالاحوص، طحاوی ۱/۱۵۲ اور طبرانی کے ہاں "المعجم الکبیر" ۲۲/۳۴/۸۰، میں اور خالد، طحاوی کے یہاں اور ظہیر بن معاویہ، موسیٰ بن ابی کثیر، ابوعوانہ یہ تینوں حضرات بھی طبرانی کے ہاں نمبر ۸۴، ۸۹ اور ۹۰ میں اس کے قائل ہیں، اور ان سب کے مخالف عبد الرزاق کی ثوری سے روایت ہے، چنانچہ انھوں نے "المصنف" ۲/۶۸/۲۵۲۲ اور ان سے احمد نے ۴/۳۱۷ میں اور طبرانی نے "المعجم الکبیر" ۲۲/۳۴/۸۱ عن الثوری عن عاصم بن کلب عن ابیه سے روایت کی ہے، انھوں نے کہا کہ: "میں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا (اور سجدہ کیا تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے کانوں کے بالمقابل رکھا) پھر بیٹھ گئے تو اپنے بائیں پیر کو بچھایا پھر اپنے بائیں ہاتھ کو اپنے بائیں گھٹنے پر

رکھااور داہنے ذراع کو دائیں ران پر رکھا پھر اپنی شہادت کی انگلی سے اشارہ کیا...... پھر سجدہ کیا تو آپ کے دونوں ہاتھ آپ کے کانوں کے بالمقابل تھے''۔

میں کہتا ہوں کہ سیاق ''مصنف'' کا ہے اور اضافہ احمد کا، تو شہادت کی انگلی سے اشارہ کے بعد ان کا دوسرے سجدے کو بیان کرنا واضح غلطی ہے کیونکہ اس سے تمام ان لوگوں کی روایت کی جن کا ذکر گذر چکا ہے، جو ثقہ ہیں مخالفت ہوتی ہے، کیونکہ ان لوگوں نے اشارہ کے بعد سجدہ کا ذکر نہیں کیا ہے، اور کچھ لوگوں نے اشارہ سے قبل اس کا ذکر کیا ہے، اور وہی یقیناً درست ہے، اور ان لوگوں نے پہلے سجدہ کے ساتھ دوسرے سجدہ کا ذکر اختصاراً نہیں کیا، اور اسے زہیر بن معاویہ نے بیان کیا ہے، انھوں نے کہا کہ:...... پھر سجدہ کیا تو اپنے ہاتھوں کو اپنے کانوں کے بالمقابل رکھا پھر بیٹھے تو اپنے بائیں پاؤں کو بچھالیا...... پھر میں نے انھیں اس طرح کرتے ہوئے دیکھا، اور زہیر نے اپنی شہادت والی انگلی اٹھائی'' اسے طبرانی نے ابھی ابھی پہلے نمبر (۸۴) میں روایت کیا ہے۔

اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ: اس تحقیق سے دونوں سجدوں کے درمیان انگلی کو حرکت دینے کے بیان کی غلطی ایسی واضح ہوگئی کہ اب کسی شک کرنے والے کو اسمیں کوئی شک نہیں ہوسکتا ہے، لیکن یہ خطا اور غلطی کن کی ہے؟ کیا ثوری کی ہے جنھوں نے تمام ثقہ لوگوں کی مخالفت کی ہے یا عبدالرزاق کی جن سے یہ غلطی سرزد ہوئی ہے؟

لہذا میں کہتا ہوں کہ: میرا خیال ہے اور اللہ کو زیادہ علم ہے کہ ثوری اس غلطی سے بری ہیں اور اس سلسلہ ساری ذمہ داری عبدالرزاق پر ہے اور اس کی دو وجہ ہے:

۱- عبدالرزاق گرچہ ثقہ اور حافظ ہیں لیکن کچھ لوگوں نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے اور شاید وہ اس لئے کہ انھیں وہم کثرت سے ہوتا ہے، حافظ نے ''التھذیب'' میں ان

کے ترجمہ کے آخر میں کہا ہے: ''جن روایتوں میں عبدالرزاق کی نکیر کی گئی ہے ان میں ان کی روایت عن الثوری عن عاصم بن عبید الله عن سالم عن ابیه ان النبی ﷺ رای علی عمر ثوبا،فقال: ''اجدید هذا ام غسیل'' الحدیث ہے کہ نبی ﷺ نے عمر کے اوپر ایک کپڑا دیکھا تو کہا کہ آیا یہ نیا ہے یا دھویا ہوا ہے، طبرانی نے ''الدعاء'' میں کہا ہے کہ: ''اسے عبدالرزاق سے تین حفاظ نے روایت کیا ہے اور عبد الرزاق کو ثوری سے روایت کرنے میں وہم ہو گیا ہے''۔

میں کہتا ہوں: جنھوں نے عبدالرزاق کی نکیر کی ہے ان میں یحیٰی بن معین بھی ہیں جیسا کہ اسے ابن عدی نے ''الکامل'' ۵/۱۹۴۸، میں روایت کیا ہے، تو وائل کی حدیث کو اس قبیل سے ہونا چاہئے، اور دوسرا سبب بھی اس کا موید ہے۔

۲- ان کی عبداللہ بن الولید نے احمد کے یہاں ۴/۳۸۱، میں اور محمد بن یوسف الفریابی نے مخالفت کی ہے، لہذا ان دونوں نے ثوری سے ''سماعا'' سن کر اشارہ کے بعد سجدہ کے ذکر کے بغیر روایت کی ہے۔

تو ان دو ثقہ لوگوں کے عبدالرزاق کی مخالفت پر اتفاق کر لینے ہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غلطی عبدالرزاق کی ہے نہ کہ ثوری کی، اور بالخصوص الفریابی ثوری کے ان تلامذہ میں سے ہیں جو آپ کے ساتھ ہر وقت چمٹے رہتے تھے، لہذا وہ ثوری کی حدیثوں کے عبدالرزاق سے بڑھ کر حافظ ہوئے، اور خاص طور پر جب کہ ان کے ساتھ عبداللہ بن الولید ہیں اور وہ صدوق ہیں۔

تنبیہ: یقیناً عبدالرزاق کی اس حدیث میں دو آدمیوں نے غلطی کی ہے۔

اول یہ کہ ''المُصنَّف'' پر تعلیق لکھنے والے نے غلطی کی ہے کیونکہ انھوں نے اپنی تخریج

میں کہا ہے کہ: ''اسے ترمذی کے علاوہ ائمہ اربعہ نے تخریج کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: انھوں نے ''المصنف'' کے سیاق میں جو شذوذ ہے اس سے غفلت برتا، اور پھر انھیں یہ وہم ہوگیا ہے کہ مذکورین کے یہاں اس شاذ لفظ کے ساتھ ہے، جس پر ابن القیم رحمہ اللہ نے اعتماد کیا ہے، لہذا انھوں نے جیسا کہ بیان ہو چکا دونوں سجدوں کے درمیان کے جلسہ میں حدیث کو بیان کر دیا ہے۔

دوم معلق ''زاد المعاد'' نے ابن القیم کے فعل سے جس کی طرف ابھی ابھی اشارہ ہوا ہے، غفلت برتا ہے، اور جس وقت دونوں سجدوں کے درمیان حدیث پر تعلیق لگاتے ہوئے تخریج کی تو ان کے ہی ہم جواب بن بیٹھے، چنانچہ انھوں نے انھیں چند لوگوں کی جانب جن کی طرف پہلے آدمی نے اسے منسوب کیا تھا منسوب کر دیا اور مزید یہ کہا کہ: ''اسے ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحیح کہا ہے'' اور ان کی زبردست غلطی اور غفلت یہ ہے کہ ابن القیم نے جب تشہد میں انگلی کے حرکت دینے کے ذکر کا اعادہ کیا تو معلق نے اس کی تخریج مطلقاً نہیں کیا جس سے ایسا لگا کہ انھوں نے اپنی سابقہ تخریج پر اکتفا کر لیا ہے اور اگر توفیق ان کو شامل حال ہوتی تو یقیناً جو انھوں نے کہا ہے اس کے برعکس کرتے اور یقیناً دوسری جگہ پر پہلی کے علاوہ تخریج کرتے، اور جو ابن القیم کے فعل میں غلطی ہے اس پر قارئین کو متنبہ کرتے، لیکن جلد بازی اور عدم تحقیق نے معاملہ بگاڑ دیا، ہاں اگر تقلید کی سہولت میسر ہوگئی ہے تو کیا پوچھنا!

پھر مؤلف نے یہ کہا کہ: ''بیہقی نے کہا ہے کہ تحریک سے اشارہ کرنا بھی مراد ہوسکتا ہے نہ کہ بار بار حرکت دینا تاکہ ابن الزبیر کی روایت کے موافق ہو جائے کہ نبی ﷺ جب دعا کرتے تو اپنی انگلی سے اشارہ کیا کرتے تھے، اسے حرکت نہیں دیتے تھے، اسے ابوداؤد نے صحیح اسناد

کے ساتھ روایت کیا ہے اور نووی رحمہ اللہ نے اسے بیان کیا ہے"

میں کہتا ہوں کہ: اسناد صحیح نہیں ہے، اور احتمال مذکور ظاہر حدیث کے برخلاف ہے، اور اگر اس کا ثبوت ہو جائے تو وائل کی ظاہر حدیث پر باقی رہتے ہوئے عمل کیا جا سکتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان یہ تطبیق دی جا سکتی ہے کہ آپ ﷺ کبھی حرکت دیتے اور کبھی حرکت نہیں دیتے تھے یا یہ کہا جائے گا کہ مثبت نافی پر مقدم ہے۔

اور ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" کے اندر اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، اور میں نے "صفة صلوٰة النبی" کی تخریج میں، اور "ضعیف ابی داؤد" ۱۷۵، میں ایسی اس پر تحقیقی گفتگو کی ہے جس سے اس کے ضعیف ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہ جاتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: "یہ حدیث محمد بن عجلان عن عامر بن عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے اور ابن عجلان متکلم فیہ ہے، اور ان سے چار ثقہ لوگوں نے ان کے قول "لا یحرکھا" کے بغیر کر روایت کیا ہے، اور اسی طرح اس کو عامر سے دو ثقہ لوگوں نے روایت کیا تو اس سے اس اضافہ کا شذوذ اور اس کا ضعف ثابت ہو گیا، اور اس کے وہن اور ضعف پر دلالت کیلئے آپ کو بس اتنا ہی کافی ہے کہ مسلم نے اس حدیث کو ابن عجلان کے طریق سے ہی ۲/۹۰ میں "لا یحرکھا " کے علاوہ تخریج کی ہے، لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ یقیناً "زاد المعاد" کے معلق نے ان سب سے تغافل برتا ہے اور اسناد کے ظاہر پر چلے گئے، اور اسے "حسن" کہہ دیا، اور "شرح السنة" ۳/۱۷۸ کی اپنی تعلیق میں اسے قوی قرار دیدیا، حالانکہ انھوں نے اس کے بعد انگلی کے حرکت دینے کے سلسلے میں وائل کی حدیث کو ذکر کیا ہے، اور اسے صحیح بتلایا ہے، تو انھوں نے دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق دینے کی کوشش نہ کی، جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ فقہی ناحیہ ان کے نزدیک اہم نہیں ہے، اور اسی لئے وہ تشہد میں اپنی انگلی کو حرکت نہیں دیتے ہیں۔"

میں یہاں اس موضوع کے تیئں ایک نئے فائدے کا اضافہ کروں گا، اور یہ کہوں گا کہ: ''میں نے آخری وقت میں شیخ احمد غماری کا اپنی اس کتاب ''الهداية فی تخريج احاديث البداية: بداية المجتهد'' ۳/۱۳۶-۱۴۰ میں جو جلد ہی شائع ہوئی ہے میں وائل کی اس حدیث کو ضعیف قرار دینے کی طرف جاتے ہوئے دیکھا ہے، انکا دعویٰ ہے کہ یہ لفظ ''التحريك '' درحقیقت راویوں کے تصرف کا نتیجہ ہے کیونکہ اکثر لوگوں نے اس میں فقط اشارہ کو نہ کہ تحریک کو ذکر کیا ہے۔

یکم جمادی الاول ۱۴۰۸ھ کو عمرہ کے آخری سفر میں مجھے ایک طالب علم نے جس وقت کہ میں جدہ میں تھا ''مجلة الاستجابة السودانية '' کا ایک تصویر شدہ رسالہ بعنوان ''البشارة فی شذوذ تحريك الاصبع فی التشهد و ثبوت الاشاره'' جو کسی یمنی طالب علم کا تھا دیا، خلاصہ کلام یہ کہ وہ شیخ غماری کے جس کا ذکر ہو چکا ہے موافق ہے، لیکن وہ چند صحابہ کرام سے اشارہ کی حدیثوں کی تخریج کے سلسلہ میں اور اس بارے میں کثیر روایتوں کی تخریج میں جن میں عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بطور خاص ہے توسع سے کام لیا ہے، اور انھیں روایتوں میں سے ایک زائدہ بن قدامہ عن عاصم کی روایت ہے، جس میں تحریک کی صراحت ہے اس نے ان تمام کی تخریج میں ظاہری محنت صرف کر ڈالی ہے، جس میں انکے مصادر کے صفحات اور اجزاء کا بیان بھی شامل ہے، یہ ایسا عمل ہے جس کے بہترین اجر و ثواب کی امید اللہ کے ہاں کی جا سکتی ہے، مگر میں دیکھ رہا ہوں اور علم تو اللہ ہی کو ہے، کہ زائدہ تحریک کی صراحت کرنے میں اس طور پر متفرد ہیں کہ ان کی روایت درج ذیل اسباب و وجوہ کی بنیاد پر شذوذ کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے۔

۱- علماء نے اس روایت کی صحت اور قبولیت کو تسلیم کیا ہے، حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جنھوں نے اس پر عمل نہیں کیا ہے، جیسے کہ بیہقی اور نووی رحمہ اللہ وغیرہ تو یہ لوگ بھی اس کی تفسیر و تاویل

پر متفق ہیں اور اس سلسلے میں جنھوں نے اسے صحیح قرار دینے کی صراحت کی ہے یا جنھوں نے اسے تسلیم کیا ہے کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ ہر ایک پر عیاں ہے کہ تاویل تصحیح کی شاخ اور فرع ہے، اور اگر یہ چیز نہ ہوتی تو بیہقی تحریک کی تاویل اشارہ سے کرنے کی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے تکلیف نہ اٹھاتے، اور اسے شذوذ سے معلول کر کے اس سے مستغنی ہو جاتے جیسا کہ یمنی بھائی نے کیا ہے، اور بالخصوص بیہقی کو ابن الزبیر کی حدیث نے جس میں عدم تحریک کی صراحت ہے تاویل پر اکسایا ہے، اور یمانی کا خیال ہے کہ ابن الزبیر کی حدیث شاذ ہے اور وہی حق ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے، تو اشارہ پر اقتصار کرنے والی روایتوں کے علاوہ جن کا جواب آئے گا زائدہ کی حدیث بلا معارض کے ہوگئی۔

۲- اشارہ نصاً ان روایتوں میں تحریک کی نفی میں نہیں ہے کیونکہ لغوی استعمال میں یہ بات معہود ہے کہ اشارہ کے ساتھ بہت سارے وقتوں میں تحریک مقترن ہوا کرتی ہے، جیسے کہ کوئی شخص اپنے سے دور کسی دوسرے شخص کی طرف اشارہ کرے کہ تم میرے قریب آؤ، یا ایسے لوگوں کیلئے اشارہ کرے جو اس کی خاطر کھڑے ہو گئے ہیں کہ بیٹھ جاؤ، لہذا اس سے کوئی سمجھے گا کہ اس نے اپنے ہاتھ کو حرکت نہیں دیا ہے، اور کیوں ہم دور جاتے ہیں اس کے لئے بہترین مثال جو ہم قاری کو دے سکتے ہیں عائشہ رضی اللہ عنہا رضی اللہ عنہا کی حدیث صحابہ کرام کا نبی ﷺ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کے برے میں ہے درانحالیکہ آپ بیٹھے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے انھیں اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ، متفق علیہ ''الارواء'' ۱۱۹/۲، ہر عقلمند انسان اس سے یہ سمجھے گا کہ آپ کا یہ اشارہ صرف آپ کے ہاتھ اٹھا دینے ہی سے نہیں ہوا ہے، جیسا کہ نماز کی حالت میں انصار کے سلام کے جواب دینے میں آپ کا یہ طریقہ تھا کیونکہ اشارہ تحریک کو مقرون ہے، تو یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم ان روایتوں سے یہ سمجھیں کہ یہ تحریک کے مخالف ہیں بلکہ وہ ان کے موافق ہیں اور میں کہتا ہوں کہ اس کا ان

لوگوں نے لحاظ برتا ہے، جنھوں نے حدیث کو صحیح کہا، اور اس پر عمل کیا، یا جنھوں نے اس کی صحت کو تسلیم کیا، لیکن تاویل کیا اور اس کے شذوذ کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔

اور اس کی مزید اس سے تاکید ہوتی ہے کہ آپ ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہ آپ اپنی شہادت کی انگلی سے خطبہ جمعہ میں جیسا کہ مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اشارہ کیا کرتے تھے، ''الارواء'' ۳۰/ ۷۷ میں اس کی تخریج موجود ہے، اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ مقصود یہ ہے کہ آپ اسے توحید کیلئے اشارہ کرتے ہوئے حرکت دیتے تھے، اور بلا تحریک کے فقط اشارہ ہی نہیں کرتے تھے، اس کے لئے شاہد ہے ابن خزیمہ کی روایت جو صحیح ابن خزیمہ ۲/ ۳۵۱ میں ضعیف سند کے ساتھ سہل بن سعد عمارہ کی حدیث کے مانند اس لفظ کے ساتھ ہے ''اور اپنی شہادت والی انگلی سے اسے حرکت دیتے ہوئے اشارہ کیا۔''

اور ابن خزیمہ نے اس کا ترجمہ الباب اپنے اس قول بنایا ہے کہ: '' باب اشارة الخاطب بالسبابه علی المنبر عند الدعاء فی الخطبه و تحریك ایاها عند الاشاره بها''

خلاصہ: شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا اس کے تحریک کے منافی نہیں ہے، بلکہ اس کو شامل ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے لہذا ان دونوں کے مابین اختلاف کا ہوا کھڑا کرنا لغوی اور فقہی کسی ناحیہ سے درست نہیں ہے۔

اس سے آپ یمانی بھائی کے اشارہ کے تحریک کے منافی ہونے کے جزم کی غلطی کو جان سکتے ہیں، انھوں نے ابن عمر کی حدیث کے سلسلہ میں کہا کہ ''وہ شیطان پر لوہے سے بھی بھاری اور سخت ہے'' یعنی شہادت والی انگلی، انھوں نے کہا کہ: ''اس حدیث میں تحریک کا ذکر نہیں ہے، تو میں کہتا ہوں کہ کیا ہمیں حدیث کے معنی کا زیادہ علم ہے، یا ابن

عمر کو؟ کیونکہ نافع نے ابن عمر کی نماز کی کیفیت اشارہ کے ساتھ موصوف کر کے نہ کہ تحریک کے ساتھ بیان کی ہے۔

لہذا میں کہتا ہوں کہ: ہاں اس میں تحریک کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی اس کے برعکس کا کوئی ثبوت ہے، اور دونوں کے دونوں متحمل ہیں، یہی حق ہے اور اللہ انصاف کو پسند کرتا ہے، لہذا ان کا ان دونوں میں سے ایک پر محمول کرنا دلیل کا محتاج ہے، اور وہ دلیل ہمارے پاس ہے، جیسا کہ گذر چکا، ہاں اگر ابن عمر سے صراحتہ یہ آیا ہو کہ انھوں نے اپنی انگلی کو حرکت نہیں دی ہے تو یقیناً وہ ان کے قول کی وجہ سے مرجح ہوگی، اور یہ چیز ناپید ہے۔

۳- اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابن عمر وغیرہ سے عدم تحریک کی تصریح صحیح ثابت ہے اس شکل میں ہم تحریک اور عدم تحریک دونوں امر کے جواز کے بارے میں کہیں گے جیسا کہ یہ: ''سبل السلام ''۱/۲۹۰-۲۹۱، میں صنعانی کا اختیار ہے گر چہ میرے نزدیک ارجح فقہی قاعدے کی بنیاد پر کہ ''مثبت مقدم ہے نافی پر'' تحریک ہے، کیونکہ وائل رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت کے نقل کے سلسلے میں خاص عنایت حاصل ہے، اور بالخصوص تشہد میں آپ ﷺ کی بیٹھنے کی کیفیت کے سلسلے میں انھوں نے کہا کہ ''میں نے کہا کہ میں رسول اللہ ﷺ کی نماز پڑھنے کی کیفیت کو دیکھوں گا کہ آپ کیسے نماز پڑھتے ہیں؟.......... '' الحدیث، پھر انھوں نے کہا کہ ''پھر آپ ﷺ بیٹھ گئے لہذا اپنا بایاں پاؤں بچھا لیا، اور اپنی بائیں ہتھیلی اپنی ران اور اپنے بائیں گھٹنے پر رکھ لیا، اور اپنی داہنی ران پر داہنی کہنی کے حد کو رکھ لیا، پھر اپنی [دو] انگلیوں کو پکڑا اور ایک حلقہ بنایا، پھر اپنی انگلی اٹھائی لہذا میں نے آپ کو اسے حرکت دیتے ہوئے دعا کرتے دیکھا، پھر میں ٹھنڈک کے زمانے میں آیا تو لوگوں پر کپڑے دیکھے، اور ٹھنڈک کی وجہ کپڑوں کے نیچے سے انکے ہاتھوں کو ہلتے ہوئے دیکھا'' اسے احمد وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور یہ ''الارواء'' میں بھی ہے جیسا کہ گذر

چکا ہے۔

وائل رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے تشہد کے اس دقیق وصف کے سلسلے میں متفرد ہیں، چنانچہ انھوں نے اس میں ایسی چیز بیان کی ہے جسے انکے علاوہ کسی صحابی نے بیان نہیں کیا ہے، اور یہ ہے:

۱- ران پر کہنی کا مقام، ۲- دو انگلیوں کو پکڑنا اور انگوٹھے اور بیچ کی انگلی سے حلقہ بنانا

۳- شہادت کی انگلی اٹھانا اور اسے حرکت دیتے رہنا، ۴- آخر دعا تک برابر حرکت دیتے رہنا، ۵- ایک حالت سے دوسری حالت میں جاتے ہوئے کپڑوں کے نیچے ہاتھوں کا اٹھانا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ واضح غلطی ہے کہ اس کے اندر مذکور تحریک کو عاصم بن کلیب کے سوا کے تمام اصحاب کو چھوڑ کر زائدہ بن قدامہ کے تفرد کی وجہ سے شاذ قرار دیا جائے۔ اور یہ غلطی دو وجہ سے ہے:

۱- ان لوگوں نے اشارہ کی روایت کی اور اشارہ تحریک کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

۲- زائدہ کا ثقہ ہونا اور اپنے شیوخ سے روایت کرنے میں ان کا پورا تیقن چنانچہ سارے ائمہ ان کے ثقہ ہونے پر متفق ہیں، اور شیخین نے ان سے حجت پکڑی ہے، اور ابن حبان نے ان کے بارے میں ''الثقات'' ۶/۳۴۰، میں کہا ہے کہ ''وہ پختہ حفاظ میں سے تھے، اور وہ سماع کو جب تک تین بار سن نہ لیتے نہیں مانتے تھے، وہ کوئی حدیث نہیں بیان کرتے حتی کہ اس کی شہادت ایک عادل کر دے، وہ اہل سنت میں سے تھے'' اور دارقطنی نے کہا کہ: ''

وہ ثابت قدم ائمہ میں سے تھے' و الله سبحانه و تعالیٰ ولی التوفیق۔

مؤلف کا قول: '' نمیر خزاعی سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو نماز میں بیٹھے ہوئے دیکھا...... آپ ﷺ اپنی شہادت والی انگلی اٹھا رہے ہیں، جسے انھوں نے جھکا لیا تھا، اور دعا کر رہے ہیں'' اسے احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، اور ابن خزیمہ نے جید اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: '' ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ وہ ضعیف الاسناد ہے، کیونکہ اس میں مالک بن نمیر خزاعی ہیں جن کے بارے میں ابن القطان اور ذہبی نے کہا ہے کہ: '' مالک کا حال معلوم نہیں ہے اور نہ ہی ان کے باپ سے ان کے علاوہ کسی نے روایت کیا ہے'' اور حافظ نے ''التقریب'' میں اشارہ کیا ہے کہ وہ ''لین الحدیث'' ہے اور مجھے اسی حدیث میں انگلی کے جھکانے کے بارے میں ملا ہے پھر بھی اس کے ضعف کے ثبوت کے بعد اس پر عمل کرنا مشروع نہ ہوگا۔

مؤلف کا قول: '' اور شوافع کی ایک مرتبہ انگلی سے اشارہ کرنے کی رای ہے اور حنفیہ کے یہاں......''

میں کہتا ہوں کہ ان حد بندیوں میں اور کیفیات کی سنت میں کوئی اصل نہیں ہے، اور حق سے زیادہ قریب حنابلہ کا مذہب ہے، اگر وہ جلالہ کے ذکر کے وقت تحریک کو مقید نہ کرتے، لیکن لگتا ہے کہ یہ امام احمد کی جانب سے بذات خود نہیں ہے کیونکہ ابن ہانی نے ان کے ''مسائل'' میں صفحہ ۸۰ پر بیان کیا ہے کہ امام سے پوچھا گیا کہ: کیا آدمی نماز میں اپنی انگلی سے اشارہ کرے گا؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں اور سخت اشارہ کرے گا۔

وائل کی پچھلی حدیث کا ظاہر بتلاتا ہے کہ تشہد کے آخر تک بلا کسی قید اور کیفیت کے تحریک کو

جاری رکھا جائے گا اور اس کی طرف طحاوی نے "شرح المعانی" ۱۵۳/۱، میں اشارہ کیا ہے۔

"**فائدہ**" مؤلف نے یہ نہیں بیان کیا کہ نمازی ثنائی نماز میں جیسے صبح میں تشہد میں کیسے بیٹھے گا کیا وہ پیر بچھالیگا جیسا کہ امام احمد کہتے ہیں یا تورک کرے گا جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں۔

میرے نزدیک پہلا درست ہے کیونکہ وائل بن حجر کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ: "میں اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آیا تو میں نے آپ ﷺ کو جب آپ ﷺ نماز کا آغاز کرتے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے دیکھا......اور جب دو رکعتوں میں بیٹھتے تو بائیں کو لٹا لیتے، اور داہنے کو کھڑا رکھتے، اور اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے بائیں پیر رکھتے، اور اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے بائیں ران پر رکھتے، اور اپنی انگلی کو دعا کے وقت اٹھاتے اور اپنے بائیں ہاتھ کو اپنے بائیں پیر پر رکھتے"۔ اسے نسائی نے ۱۷۳/۱، میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لہذا یہ ظاہر ہے کہ جس نماز کا انھوں نے وصف کیا ہے وہ ثنائی ہے اور اسے حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا اور ابن عمر کی حدیث جو مؤلف کے یہاں "دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی کیفیت" میں بیان ہوچکی ہے تقویت پہنچاتی ہے، لہذا جو ہم نے کہا ہے وہی اس سے ثابت ہوگیا، والحمد للہ۔

تشہد اول سے متعلق

مؤلف کا تشہد کی تخفیف کے استحباب کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''ابن القیم نے کہا ہے کہ یہ منقول نہیں ہے، کہ آپ ﷺ نے خود پر اور اپنے آل پر تشہد اولیٰ میں درود پڑھا ہے......اور جن لوگوں نے اسے مستحب جانا ہے انھوں نے اسے عموم اور اطلاق سے سمجھا ہے، حالانکہ اس کا مقام واضح اور تشہد اخیرہ سے اس کا مقید ہونا صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ایسی کوئی دلیل نہیں موجود ہے جس سے حجت قائم ہو سکے اور وہ ان عمومات اور اطلاقات کو جن کی طرف تشہد اولیٰ میں اشارہ کیا جا چکا ہے، مقید کرنے کے قابل ہوں، لہذا وہ اپنے عموم پر ہی باقی رہیں گے، اور سب سے قوی ترین دلیل جس سے مخالفین نے استدلال کیا ہے وہ کتاب کے اندر مذکور ابن مسعود کی حدیث ہے اور وہ جیسا کہ مؤلف نے بیان کیا ہے، منقطع ہونے کی وجہ سے اسناداً صحیح نہیں ہے، ابن القیم نے فریقین کی دلیلوں کا احصاء کیا ہے اور اس کی خوبیوں و خامیوں کی نشاندہی کی ہے لہذا آپ ''جلاء الافہام فی الصلوٰۃ علی خیر الانام'' کا مراجعہ کریں انشاء اللہ آپ کے سامنے جسے ہم نے راجح کیا ہے اس کا درست ہونا ظاہر ہو جائے گا۔

پھر میں ابن القیم کے قول: ''یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے خود پر اور اپنی آل پر درود پڑھا ہے'' منافی قول سے واقف ہوا اور وہ قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہے، جو آپ ﷺ کی رات کی نماز کی کیفیت کے متعلق ہے کہ: ''ہم اللہ کے رسول ﷺ کیلئے مسواک اور پانی تیار کر دیتے تو اللہ انھیں اپنی مشیت کے مطابق رات کو اٹھاتا، اور آپ ﷺ مسواک کرتے، وضو بناتے، پھر نو رکعت نماز پڑھتے، ان رکعتوں میں آپ آٹھویں رکعت

میں بیٹھتے پھر اپنے رب سے دعا کرتے اور اپنے آپ پر درود پڑھتے، پھر اٹھتے اور سلام نہ پھیرتے تھے، پھر نویں رکعت پڑھتے اور بیٹھ جاتے، اپنے رب کی حمد بیان کرتے، اپنے اوپر درود پڑھتے اور دعا کرتے پھر سلام اس طور پر پھیرتے کہ ہم سن لیں'' الحدیث، اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح ۳۲۴/۲، میں روایت کیا ہے اور یہ ''صحيح مسلم'' ۱۷۰/۲، میں بھی ہے لیکن اس کے الفاظ نہیں بیان کئے گئے ہیں، لہذا اس حدیث میں اس بات کی صریح دلیل موجود ہے، کہ آپ ﷺ نے خود پر تشہد اولی میں جیسا کہ تشہد اخیرہ میں ہے درود پڑھا ہے، یہ ایک قیمتی فائدہ ہے، اس سے استفادہ کریں، اور دانتوں سے مضبوطی کے ساتھ اسے پکڑ لیں۔

اور یہ نہ کہا جائے کہ یہ رات کی نماز میں ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ جو چیز کسی نماز میں مشروع ہو وہی دوسری نماز میں فرض اور نفل نماز کے درمیان تفریق کے بغیر مشروع ہوگی، لہذا جن حضرات کو تفریق کا دعویٰ ہے ان پر لازم ہے کہ وہ دلیل پیش کریں۔

سلام سے پیشتر اور آخری تشہد کے بعد کی دعاؤں کے متعلق

مؤلف یہ کہنا کہ (٦): شداد بن اوس سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ نبی ﷺ اپنی نماز میں ''اللّٰهم انی اسألك الثبات فی الأمر......'' کہا کرتے تھے، اسے نسائی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی ظاہری سند صحیح ہے، لیکن کے اندر علت قادحہ موجود ہے اسے نسائی

نے حماد بن سلمہ عن سعید الجریری عن ابی العلاء عن شداد کے طریق سے روایت کیا ہے لہذا اس کے سارے رجال ثقہ ہیں، مگر اسے یزید بن ہارون اور ثوری نے الجریری سے روایت کیا ہے، اور ابی العلاء اور شداد کے درمیان بنی حنظلہ کے ایک آدمی کو داخل کر دیا ہے، اور وہ مجہول ہے، یہی حدیث کی علت ہے، اسے جانئے پھر حدیث مطلق ہے تشہد کے ساتھ مقید نہیں ہے، اس میں غور کیجئے۔

مؤلف کا نمبر ۹ میں کہنا کہ: "ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ انھیں "اللهم اَلف بين قلوبنا و اَصلح ذات بيننا ......" دعا پڑھنے کی تعلیم کی دی" اسے ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ان کا اسے ابوداؤد کی جانب منسوب کرنا غلط ہے، یہ ان کی "سنن" میں نہیں ہے، نابلسی نے "ذخائر" میں ابن مسعود کی حدیثوں میں بیان کیا ہے، اور سیوطی نے جب اسے "الجامع الصغير" میں بیان کیا تو اسے طبرانی اور حاکم کی جانب منسوب کیا ہے، اگر وہ "سنن" میں ہوتی تو ضرور اس کی جانب اسے منسوب کرتے، او رہیثمی اسے "مجمع الزوائد" میں نہ بیان کرتے، کیونکہ وہ اس میں کسی ایسی روایت کو جسے اصحاب کتب ستہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے نہیں بیان کرتے ہیں، پھر ہیثمی نے ۱۰/۱۷۹، میں کہا ہے کہ: " اسے طبرانی نے "الكبير" اور "الاوسط" میں روایت کیا ہے، اور "الكبير" کی اسناد جید ہے، میں نے مستدرک سے ان کی کتاب الدعاء اور اس طرح "المناقب" سے ابن مسعود کا ترجمہ دیکھا لیکن وہ مجھے نہیں ملی پس اس کا مراجعہ کریں۔

پھر مجھے وہ حدیث "سنن ابی داؤد" کے " باب التشهد " اور "المستدرك"

کے ''کتاب الصلوٰۃ'' میں ابن مسعود سے مروی ان الفاظ کے ساتھ ملی کہ: ''اللہ کے رسول ﷺ ہمیں ''اللھم الف بین قلوبنا الخ'' ایسے ہی سکھاتے تھے جیسے ہمیں تشہد سکھاتے تھے'' اور حاکم نے کہا ہے کہ ''صحیح ہے اور مسلم کی شرط پر ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ محل نظر ہے، کیونکہ اس کی اسناد میں شریک بن عبداللہ القاضی ہے، یہ اپنے سوء حفظ کی وجہ سے ضعیف ہے، حافظ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ: ''صدوق ہیں لیکن کثرت سے غلطی کرتے ہیں'' انھیں کی طریق سے طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' ۱۰/۲۳۶/۱۰۴۲۶ میں روایت کیا ہے اور ہیثمی نے اس اسناد کو بہتر قرار دیا ہے حالانکہ یہ اسناد بہتر نہیں ہے اس کی تخریج ''ضعیف ابی داؤد'' ۱۷۲ میں ہے۔

مؤلف کا نمبر ۱۱ کے تحت یہ کہنا کہ: ''عمیر بن مسعود سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ ابن مسعود ہمیں تشہد سکھلاتے تھے'' اسے ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسی طرح اس کی تمام طبعات میں سعد آیا ہے، حالانکہ وہ غلط ہے، اور صحیح ''سعید'' ہے، جیسا کہ رجال کی کتابوں اور ابن ابی شیبہ کی ''المصنف'' ۱/۲۹۶-۲۹۷ میں ہے اور وہ عمیر بن سعید النخعی الصہبانی ہے، رہے عمیر بن سعد تو وہ انصاری اور صحابی ہیں اور یہ وہ نہیں ہیں۔

پھر عمیر بن سعید ثقہ ہیں اور شیخین کے رجال میں سے ہیں اور اسی طرح جو ان کے نیچے ہیں وہ بھی ہیں پس اسناد صحیح ہے، پھر ایسا لگتا ہے کہ سیاق سعید بن منصور کا ہے، اور یہ ابن ابی شیبہ کے یہاں ان کا یہ کہنا کہ: ''لم یدع نبی ﷺ ...... الخ'' نہیں ہیں، پس اس کی اسنادی حالت کو دیکھنا چاہئے، اور ابن ابی شیبہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ ''ربنا

اننا آمنا(فاغفرلنا ذنوبنا و کفر عنا سیئاتها و توفنا مع الابرار[ربنا] و آتنا ماوعدتنا علی رسلك و لا تخزنا یوم القیامة انك لاتخلف المیعاد''

سلام پھیرنے کے بعد کی دعائیں اوراذکار

مؤلف کا نمبر۱۲ کے تحت یہ کہنا کہ: ''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جس نے فرض نماز کے بعد آیت لکرسی پڑھی وہ دوسری نماز تک اللہ کی حفاظت میں آجاتا ہے'' اسے طبرانی نے حسن اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے، اس طرح انھوں نے منذری اور ہیثمی کی تقلید میں کہا ہے اور ''زادالمعاد'' ۱/۳۰۴، کے معلق نے۔ ان کی پیروی کی ہے، اور حافظ نے ''نتائج الافکار'' میں کہا ہے کہ: ''غریب حدیث ہے اور اس کی سند میں ضعف پایا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: میں نے اسے ''الضعیفه'' ۵۱۳۵، میں بیان کردیا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۱۰ کے تحت یہ کہنا کہ: اسی طرح پچیس مرتبہ سبحان اللّٰه پچیس مرتبہ الحمدللّٰه اور پچیس مرتبہ اللّٰه اکبر اور پچیس مرتبہ ''لا اله الا اللّٰه وحده لاشریك له ، له الملك و له الحمد و هو علی کل شئ قدیر'' کہنا صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ''زاد المعاد'' سے یہ طریقہ ماخوذ ہے اور اسے کسی جانب منسوب نہیں کیا ہے، حالانکہ اس سے وہ زید بن ثابت کی حدیث کی طرف اشارہ کررہے ہیں، انھوں

نے کہا کہ: انھیں ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللّٰہ تینتیس مرتبہ الحمدللّٰہ اور تینتیس مرتبہ اللّٰہ اکبر کہنے کا حکم دیا گیا، چنانچہ ایک انصاری نے خواب دیکھا اور اس سے کہا گیا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے تمہیں سبحان اللّٰہ ...... کہنے کا حکم دیا ہے؟ الحدیث، اس نے کہا کہ ہاں، تو اس آدمی نے کہا کہ اسے پچیس مرتبہ کہو اور ان میں لا اله الا اللّٰہ وحده لاشریك کو شامل کرلو، پس جب صبح ہوئی لہذا وہ نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس کا ذکر کیا لہذا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے پچیس مرتبہ کرلو' اسے نسائی نے ۱/۱۹۸، میں ان سے اور انھیں کے مثل ابن عمر سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے، پہلی کو ترمذی نے ۳۴۱۰ میں ابن خزیمہ نے ۷۵۲ میں اور حاکم نے ۱/۲۵۳ میں اور ذہبی نے صحیح قرار دیا ہے۔

اور ان کا یہ کہنا کہ: ''تہلیل سے صرف لا اله الا اللّٰہ متبادر ہوتا ہے، کیونکہ لغت میں وہی مراد ہے، جیسا کہ '' لسان العرب' میں ہے، رہا اس پر اضافہ تو اس کے لئے نص کی ضرورت پڑے گی اور وہ ہے نہیں، اس پر ''زاد المعاد'' کے معلق متنبہ نہ ہو سکے، چنانچہ انھوں نے حدیث بیان کی تخریج کیا اور بس۔

لہذا ظاہر یہ ہوا کہ حدیث سے مقصود، سبحان اللہ والحمد للّٰہ و لااله الا اللّٰہ و اللّٰہ اکبر پچیس مرتبہ کہا جائے، اور ان میں سے کسی سے شروعات کی جائے نقصان دہ یا حرج نہیں ہے، واللہ اعلم۔

مؤلف کا نمبر ۱۲ کے تحت یہ کہنا کہ: ''عبدالرحمٰن بن غنم سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جس نے نماز سے لوٹنے کے پہلے مغرب و فجر کی نماز سے فارغ ہوکر اپنے پیروں کو موڑنے سے پہلے لااله الا اللّٰہ وحده لا شریك له ، له الملك و له الحمد،

بیده الخیر یحی و یمیت و هو علی کل شئ قدیر......" کہا، اسے احمد نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے بھی بلا "بیده الخیر" کے ذکر کر کے اس کے مثل روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اور ترمذی نے کہا کہ: "یہ حدیث حسن غریب صحیح ہے، اور ان کی تصحیح محل نظر ہے، کیونکہ یہ شہر بن حوشب عن عبدالرحمٰن بن غنم صحیح فتحہ کے ساتھ ہے جیسا کہ حافظ سے منقول صفحہ ۵۹ میں بیان ہو چکا ہے، کی روایت ہے اور شہر اپنی اسناد اور متن میں ابن غنم پر مضطرب ہیں، رہی اسناد: لہذا وہ ایک مرتبہ کہتے ہیں کہ ابن غنم سے مرفوعا مروی ہے اور ابن غنم کی صحبت میں اختلاف ہے پس یہ حدیث مرسل ہوئی اور وہ احمد کی روایت ۴/ ۲۲۷ ہے۔

اور ایک مرتبہ کہتے ہیں کہ ان سے مروی ہے وہ ابوذر سے مرفوعا روایت کرتے ہیں اور یہ ترمذی کی روایت ہے اور اسی طرح نسائی نے "عمل الیوم و اللیلة " نمبر ۱۲ میں روایت کیا ہے۔

اور کبھی کہتے ہیں کہ ان سے معاذ سے روایت ہے اور یہ نسائی ۱۲۶ کی روایت ہے۔

اور کبھی کہتے ہیں کہ ان سے فاطمہ سے روایت ہے اور یہ احمد ۲۹۸/۶ کی روایت ہے۔

لہذا شہر کی جانب سے سخت اضطراب ہے جو ان کے ضعف پر جیسا کہ پیچھے بیان ہو چکا ہے دال ہے، اسی لئے نسائی نے اس کے بعد کہا کہ: "شہر بن حوشب ضعیف ہے، ابن عون سے شہر کے بارے میں دریافت کیا گیا انھوں نے کہا کہ شہر کو لوگوں نے ملعون اور معیوب کہا ہے اور شعبہ کی رائے ان کے بارے میں اچھی نہیں ہے، اور انھیں یحیٰ القطان نے ترک کر دیا ہے۔

رہا متن لہذا کبھی وہ فجر کی نماز کا نہ کہ مغرب کی نماز کا ذکر کرتے ہیں جیسا کہ ابوذر کی حدیث میں ہے، اور کبھی دونوں کو جمع کر دیتے ہیں، جیسا کہ ابن غنم کی مرسل حدیث اور فاطمہ کی حدیث میں ہے، اور کبھی مغرب کی جگہ عصر کا ذکر کرتے ہیں اور یہ معاذ کی حدیث میں ہے، اور کبھی ''یحی و یمیت ''کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے ،اور کبھی اس سے پہلے ''بیده الخیر'' اضافہ کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے ،اور کبھی ''قبل ان ینصرف ویثنی رجلیه'' کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے ،اور کبھی اس کے ثواب کے بیان کرنے میں مضطرب ہو جاتے ہیں جن کے بیان کرنے کی فی الحال کوئی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ :اس کی سند اور متن میں یہ اضطراب موجود ہے،اگر یہ حدیث ثقہ سے مروی ہو کر آتی تب بھی دل کو اس سے اطمینان بہم نہ پہونچتا،لہذا پھر جب کہ یہ شھر سے مروی ہے جو اپنے ضعف میں مشہور ہیں کیسے اطمینان ہو سکتا ہے۔

ان سب کے باجود مجھے ابن غنم کی اس حدیث کے کچھ ایسے شواہد مل گئے ہیں جس سے اس کو قوت بہم پہونچ جاتی ہے،اور ان تمام اضافوں کے ساتھ جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے،اور وہ مختلف حدیثوں میں وارد ہوئے ہیں جس پر عمل کرنے سے دل کو سکون ملتا ہے،جنھیں ہم نے ''صحیح الترغیب و الترهیب'' ۱/۲۶۲-۲۶۹-۲۷۲، طبعه ''مکتبة المعارف الریاض'' میں بیان کیا ہے،اور کچھ حدیثوں کی تخریج میں نے ''الصحیحه '' ۲۵۶۳ میں کر دی ہے، والله تعالی و لی التوفیق

پھر نمبر ۱۵ میں مؤلف کا کہنا کہ :''اور ابوحاتم نے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے وقت ''اللهم اصلح لی دینی الذی هو عصمة امری ....الخ ''

کہا کرتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں چند امور ہیں:

۱- انھوں نے اسے ابو حاتم کی جانب منسوب کیا ہے حالانکہ یہ کنیت جب مطلق بولی جاتی ہے تو اس سے مراد امام ابو حاتم الرازی ہوتے ہیں، ان کا نام محمد بن ادریس اور عبد الرحمٰن کے صاحب ''الجرح و التعدیل'' کے والد ہیں اور اس حدیث کے مخرج وہ نہیں ہیں بلکہ وہ ابو حاتم ابن حبان البستی ہیں پس مؤلف پر لازم تھا کہ وہ انھیں ایسے موصوف کرتے جس سے کوئی التباس نہ ہو، اور بالخصوص جب کہ انھوں نے اس تخریج کو علامہ ابن القیم کی ''زاد المعاد'' سے نقل کیا ہے اور انھوں نے ہی ایسا کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: ابو حاتم نے اسے اپنی ''صحیح'' میں ذکر کیا ہے، لہذا علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کے قول: ''فی صحیحه'' کا مؤلف نے اختصار کر دیا، جس سے یہ التباس پیدا ہو گیا۔

۲- اس کو ایسے لوگوں نے روایت کیا ہے جو ابن حبان سے زیادہ مشہور اور اونچے طبقہ کے ہیں، اور وہ نسائی ''السنن'' ۱/۱۹۷-۱۹۸ میں اور ''الیوم و اللیلة'' ۱۳۷ میں اور ابن خزیمہ اپنی ''صحیح'' ۷۴۵ ہیں جنھوں نے ابن وہب کے طریق سے اخبرنی حفص بن میسرة عن موسی بن عقبه عن عطاء بن مروان عن ابیه عن کعب ان صهیبا حدثه به مرفوعا روایت کیا ہے۔

۳- ابن حبان نے اسے (۵۴۱-موارد میں ابن ابی السری کے طریق سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حفص بن میسرة پر پڑھا گیا، درانحالیکہ میں سن رہا تھا کہ حدثنی موسی بن عقبه......به.

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی السری کا نام محمد بن المتوکل ہے، وہ اپنے اوہام کی کثرت کی وجہ سے

ضعیف ہیں، برخلاف ابن وہب کے اور وہ عبد اللہ ہیں جو امام حافظ اور ثقہ ہیں، پس حدیث کا ذکر کرنا ان لوگوں کی روایت سے جنھوں نے ان کے طریق سے روایت کیا ہے، اس سے بہتر ہے کہ ابن حبان کی جانب منسوب کیا جائے، جیسا کہ واضح ہے، اور تقلید کی منحوسیت اور اصول کی طرف نہ رجوع کرنے کی وجہ سے ہے اسی لئے ''زاد المعاد'' ۱/۳۰۲ پر اس پر معلق نے اس حدیث کو ابن السری مذکور کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، اور اس پر ان ائمہ کرام کے یہاں اس حدیث کا محفوظ طریقہ جو موجود تھا مخفی ہو گیا، پس اگر مؤلف بنظر غائر دیکھتے تو یقیناً اسے حدیث کے تابعی میں علت مل جاتی جو ابو مروان عطاء کا والد ہے نسائی نے کہا ہے کہ: '' وہ معروف نہیں ہے، اور ذہبی نے ''المیزان'' اور ''الضعفاء'' میں اسی پر اعتماد کیا ہے، لیکن ان پر امر واقع پلٹ گیا، چنانچہ انھوں نے کہا کہ: ''عطاء ابن ابی مروان نے موسیٰ بن عقبہ سے روایت کیا ہے، اور انھوں نے مروان سے اور وہ عطاء کے والد ہیں'' لہذا ذہبی نے باپ اور بیٹے کے درمیان موسیٰ کو داخل کر دیا، حالانکہ وہ بیٹے سے روایت کرنے والے ہیں اور وہ باپ سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ آپ نے دیکھا۔

رہا ''الکاشف'' میں تو اس میں انھوں نے کہا ہے کہ ''ثقہ'' ہے، لگتا ہے کہ انھوں نے اس میں العجلی کی پیروی کی ہے، کیونکہ اسے ''الثقات'' ۵۱۰-۲۰۳۸، اور اسی طرح ابن حبان ۵/۵۸۵ میں ذکر کیا ہے، لیکن دل کو ان دونوں کے ثقہ قرار دینے پر اطمینان نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں اپنے تساہل میں معروف ہیں،، پس ہم نسائی کے قول کے ساتھ ہیں جس پر ذہبی نے اپنی کتاب میں اعتماد کیا ہے، ہاں اگر کوئی چیز ایسی مل جاتی ہے جو ہمیں اس سے پھیر دے تو ٹھیک ہے۔

مجھے ابو برزہ الاسلمی سے اس حدیث کا شاہد مل گیا ہے، انھوں نے کہا کہ: ''رسول اللہ ﷺ

جب صبح کی نماز پڑھتے (میں سمجھتا ہوں کہ سفر میں انھوں نے کہا) تو اپنی آواز بلند کرتے حتی کہ آپ کے اصحاب :اللهم اصلح ..... الحدیث سن لیتے ، اسے ابن السنی نے ''عمل الیوم و اللیلة '' ۱۲۴اور۵۰۹ میں اسحٰق بن یحیٰی بن طلحہ کے طریق سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:''مجھ سے ابی برزہ نے اور ایک دوسرے مقام پر ہے کہ ابن بریدہ نے اپنے والد سے اس کو روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ بہت ہی ضعیف اسناد ہے، اسحٰق کو تمام لوگوں نے متروک قرار دیا ہے،اور ابو حاتم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ ان کی حدیث کو معتبر نہیں مانتے ، یعنی سخت ضعیف ہونے کی وجہ سے، پس اس سے استشہاد کرنا درست نہ ہوگا۔

ہاں ! حدیث مطلق دعا کے مانند ہے، اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ان کے قول :''معاشی'' تک مسلم کے یہاں ہے، اور ان کے قول :''انی اعوذبرضاك ......الی: و اعوذبك منك'' یہ سجدے کی دعاؤں میں سے ہے جو کتاب میں گذر چکی ہے، اور باقی رکوع سے معتدل ہونے کے وقت کی دعائیں ہیں، اور نماز کے بعد کی بھی جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۱۷ میں یہ کہنا کہ:''ابو داؤد اور حاکم رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ ہر نماز کے بعد ''اللهم عافنی فی بدنی '' کہا کرتے تھے''۔

میں کہتا ہوں کہ: مجھے نہیں معلوم کہ مؤلف نے یہ تخریج کہاں سے اخذ کی ہے، کیونکہ دونوں مذکورین کے یہاں مجھے اس قید ''دبر کل صلاة'' کے ساتھ اور نہ ہی حاکم کے یہاں اس تکملہ کے ساتھ ملی ہے، اب بیان ملاحظہ ہو:

۱- اسے ابوداؤد نے ''الادب'' ۵۰۹۰ میں جعفر بن میمون کے طریق سے روایت کیا

ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے عبدالرحمٰن بن ابی بکرۃ نے بیان کیا کہ انھوں نے اپنے والد سے کہا کہ والد محترم! میں ہر صبح آپ کو یہ دعا کرتے سنتا ہوں کہ: ''اللھم عافنی فی بدنی ، اللّٰھم عافنی فی سمعی، اللھم عافنی فی بصری، لااله الا انت'' آپ اسے صبح کے وقت اور شام کے وقت تین تین بار کہتے ہیں لہذا انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ان کلمات کے ساتھ دعا کرتے سنا تو میں پسند کرتا ہوں کہ کی اس سنت پر عمل کروں، اور آپ ''اللھم انی اعوذبك من الکفر و الفقر اللھم انی اعوذبك من عذاب القبر لا اله الا انت'' کہتے ہیں، اور صبح شام کے وقت ان کو تین تین بار کہہ کر دعا کرتے ہیں، تو ان کے والد نے کہا کہ میں آپ ﷺ کی سنت پر عمل کرنا چاہتا ہوں، اسی طریق سے نسائی نے اسے ''عمل الیو م و اللیلة ' نمبر۲۲-۵۷۲ میں روایت کیا ہے، اور ان سے ابن السنی نے نمبر ۶۷ میں اور احمد نے ۴۲/۵ میں روایت کیا ہے، نسائی کہتے ہیں کہ: ''جعفر کہتے ہیں کہ جعفر بن میمون قوی نہیں ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: وہ مختلف فیہ ہیں، حافظ نے کہا کہ: ''صدوق ہیں غلطی کر جاتے ہیں''۔

میں کہتا ہوں کہ اسناد حسن ہے یا حسن کے قریب ہے۔

۲- اسے حاکم نے ۳۵/۱ میں دوسرے طریق کے بہت اختصار کے ساتھ عن حماد بن سلمة عن عثمان الشحام عن مسلم بن ابی بکرة عن ابی بکرة سے روایت کیا ہے، ابو بکرۃ کہتے ہیں کہ: ''میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو ''اللھم انی اعوذبك من الکفر و الفقر و عذاب القبر'' کہتے سنا ہے''، اور حاکم نے کہا کہ: ''صحیح اور مسلم کی شرط پر ہے'' ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور وہ ویسے ہی ہے جیسا کہ ان دونوں نے کہا ہے اسے نسائی نے ۱۹۸/۱ اور ۳۱۵/۲ میں روایت کیا ہے، اور ان سے

ابن السنی نے "عمل الیوم و اللیلة" ١٠٩، میں روایت کیا ہے، اور حاکم نے بھی ١/٢٥٢-٢٥٣، اوراحمد نے ٥/٤٤ اور ٣٦ میں اس سے اکمل مسلم بن ابی بکرة سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ: "میرے باپ نماز کے بعد کہا کرتے تھے (اوران کلمات کو بیان کیا) لہذا میں انھیں کہا کرتا تھا، میرے باپ نے کہا کہ بیٹے کس سے تم نے یہ اخذ کیا ہے؟ میں نے کہا آپ سے، تو انھوں نے کہا کہ نبی ﷺ انھیں نماز کے بعد کہا کرتے تھے"۔

میں کہتا ہوں کہ اس تخریج اور تحقیق سے یہ ظاہر ہوگیا کہ حاکم کے یہاں حدیث میں صرف کفر، فقر اور عذاب قبر سے استعاذہ ہی ہے اوران تینوں کلمات ہی کو نبی ﷺ نماز کے بعد کہا کرتے تھے، بخلاف عافیت کی دعا کے جو ابوداؤد وغیرہ کے یہاں ہے، لہذا وہ نماز کے ساتھ مقید نہیں ہے، واللہ اعلم۔

مؤلف کا نمبر ١٩ کے تحت یہ کہنا کہ کہ: "احمد ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے اسی سند کے ساتھ جس میں ایک مجہول ہے، ام سلمہ سے روایت کیا ہے کہ: "نبی ﷺ جب صبح کی نماز پڑھتے تو سلام کے وقت "اللھم انی اسئلك علما نافعا و رزقا واسعاو عملا متقبلا" کہتے تھے"

میں کہتا ہوں کہ: اسے طبرانی نے "المعجم الصغیر" میں جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس میں مجہول راوی نہیں ہے، جیسا کہ اسے میں نے "الروض النضیر ١١٩٩" میں بیان کیا ہے۔

"تنبیہ" کتاب کے طبعات سے کنیت کا حرف "ابی" ساقط ہوگیا ہے، اور وہ "مصنف ابن ابی شیبہ ١٠/٢٣٤ میں مجہول طریقہ سے موجود ہے۔

نفلی نماز سے متعلق

نفلی نماز کی مشروعیت کے بارے میں مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''حضرت امامہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ: ''اللہ نے کسی بندے کوان دو رکعتوں سے جسے وہ پڑھتا ہے اس سے افضل شئ کا حکم نہیں دیا ہے...'' اسے احمد، ترمذی نے روایت کیا ہے اور سیوطی نے اسے صحیح کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: سیوطی نے یقیناً اسے ''الجامع الصغیر'' میں اشاروں میں صحیح قرار دیا ہے اور میں نے مقدمہ کے اندر یہ بیان کردیا ہے کہ ان کے اشاروں کے سلسلہ میں ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔اس کا سبب بھی میں نے بیان کردیا ہے۔لہذا اس کا مراجعہ کرلیں۔

یہ حدیث جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے شواہد سے متعلق ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔کیونکہ یہ بکر بن خنیس کی روایت ہے اور اس کے اندر ضعف ہے اور وہ لیث ابن ابی سلیم سے روایت کرتا ہے جسے امام ترمذی نے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ غریب حدیث ہے جسے ہم صرف اس طریق سے جانتے ہیں اور بکر بن خنیس کے سلسلہ میں ابن المبارک نے کلام کیا ہے آخر کار اسے چھوڑ دیا ہے۔

میں نے ''سلسلة الا حادیث الضعیفة'' (۱۹۵۷) میں حدیث پر تفصیلی گفتگو کیا ہے۔

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات پتہ چلی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''استقامت اختیار کرو اور شمار مت کرو اور جان لو کہ تمہارا سب سے بہترین عمل نماز ہے اور وضو کی محافظت صرف مومن ہی

کر سکتا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اس کو امام مالک رحمہ اللہ کی جانب بلا بیان سند منسوب کر کے کوئی اچھا کام نہیں کیا ہے اور اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے۔ حالانکہ یہ صحیح حدیث ہے اور متصل سند کے ساتھ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ جسے احمد نے ثوبان سے مروی تین طرق سے تخریج کیا ہے تو اگر مؤلف اس حدیث کو امام احمد کی طرف منسوب کرتے تو یقیناً ان کا منسوب کرنا درست ہوتا۔ ان طرق کی حدیث کے شواہد کے ساتھ ''ارواء الغلیل'' (۴۱۲) کے اندر میں نے تخریج کردی ہے۔

مؤلف کا گھر میں نماز پڑھنے کے استحباب کے سلسلہ میں یہ کہنا کہ: ''امام احمد کے یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ: ''آدمی کا اپنے گھر میں نفلی نماز پڑھنا نور ہے۔ تو جو چاہے اپنے گھر کو منور کرلے۔''

میں کہتا ہوں کہ: حدیث کی اسناد ضعیف ہے اور اس میں ایک مجہول راوی ہے جسے میں نے ''التعلیق الرغیب'' (۱۵۹/۱) اور'' تخریج الاحادیث المختارۃ'' (۲۴۸-۲۴۹) میں بیان کردیا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۳ کے تحت یہ کہنا کہ: ''عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: '' کچھ نمازیں اپنے گھر میں پڑھا کرو اور اسے قبرستان نہ بناؤ'' اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف تحقیق کے منہج سے بہت دور ہو گئے ہیں۔ کیونکہ حدیث صحیحین میں بھی ابن عمر سے مروی ہے اور اس کی تخریج ''صحیح ابی داؤد'' (۱۰۲۷) میں ہے۔

نفلی نماز کی قسموں کے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: بیہقی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ: ابوذر رضی اللہ عنہ نے کئی نمازیں پڑھیں۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو آپ سے احنف بن قیس نے کہا کہ: کیا آپ کو پتہ ہے کہ آپ وتر یا جفت پر نماز سے فارغ ہوئے ہیں؟ تو انھوں نے کہا:...میں نے اپنے حبیب ابوالقاسم ﷺ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ: ''جو بھی بندہ اللہ کیلئے کوئی سجدہ کرتا ہے تو اللہ اس سجدہ کی بدولت اس کا درجہ بلند کردیتا ہے اور گناہ ختم کردیتا ہے'' اسے دارمی نے اپنی مسند میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے لیکن اس کی سند میں ایک آدمی ہے جس کی عدالت کے بارے میں علماء جرح وتعدیل کا اختلاف ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: کاش مؤلف حفظہ اللہ دارمی کی اسناد کے بارے میں جب کہ انھوں نے اسے بیہقی کی جانب منسوب کردیا ہے خاموش رہتے تو کیا ہی بہتر ہوتا۔ کیونکہ اس کی اسناد صحیح ہے اور اس میں ایسا کوئی بھی نہیں ہے جس کے بارے میں اختلاف ہو! اسی طرح اسے احمد نے بھی روایت کیا ہے اور اس کے شواہد کے ساتھ اس کی تخریج میں نے ''ارواء الغلیل'' (۴۵۷) میں کردی ہے۔

سنت فجر سے متعلق (۱)

اس کی فضیلت کے بارے میں مؤلف یہ کہنا کہ: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے

(۱) ناچیز عزیز الحق عمری نے مذکورہ عنوان سے تا اختتام کتاب ترجمہ کیا ہے۔ اور اس سے ماقبل کا ترجمہ شیخ جمال احمد مدنی کے نوک قلم سے ہے۔ (ع۔عمری)

روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا فجر کی دو رکعت نہ چھوڑو اگر چہ تمہیں گھوڑ سوار ہانک رہے ہوں، اسے احمد، ابو داؤد، بیہقی اور طحاوی نے روایت کیا ہے۔

اس میں میری دو گرفت ہے

(۱) اس حدیث سے سکوت کیا ہے حالانکہ یہ ضعیف الاسناد ہے جیسا کہ عبدالحق اشبیلی نے اس کی صراحت کی ہے اور ابن القطان نے اس کی پیروی کی ہے اور بیہقی نے ''السنن الکبری'' میں بغیر اسناد تعلیقا ذکر کیا ہے اور (۲/۴۷۱) میں فرمایا کہ

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے..........''

اور حدیث ذکر کر کے فرمایا کہ: اگر یہ صحیح ہوتی تو بظاہر سنت فجر کے وجوب کے قائلین کی دلیل ہوتی۔

(۲) اسے بیہقی سے صرف منسوب کر دیا ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک موصول ہے،'' حالانکہ ایسا نہیں ہے'' بلکہ یہ اس کے پاس بغیر اسناد کے ہے جیسا کہ ابھی علم ہوا ہے، لہذا اس جیسی صورت میں یہ کہنا مناسب تھا کہ ''اور بیہقی نے تعلیقا'' پھر قاعدے سے اسے طحاوی کے بعد رکھنا چاہئے تھا کیونکہ یہ اس سے بلند طبقہ کا ہے۔

پھر میں نے اس حدیث پر ''الارواء'''(۴۳۸) اور الضعیفہ(۱۵۳۳) میں کلام کیا اور اس کی علت بیان کی ہے۔

مؤلف کا اس کی تخفیف کے بارے میں یہ کہنا کہ: (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ فجر سے پہلے دو رکعت پڑھتے اور انھیں ہلکی کرتے یہاں تک کہ میں شک کرتی تھی کہ ان دونوں میں فاتحۃ الکتاب پڑھی یا نہیں۔ اسے احمد وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: وہ ''غیر'' کون ہے؟ شیخین ہیں جو اپنی صحیح میں روایت کئے ہیں لہذا اگر

مصنف اسے ان دونوں سے منسوب کرتا اور دونوں کے سوا کی طرف اشارہ کر دیتا تو درست کرتا۔ یہ حدیث ''صحیح ابو داؤد''(۱۱۴۱) میں مروی ہے۔

پھر مؤلف نے (۳) میں کہا کہ: انھیں سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ فجر کی نماز کے پہلے دو رکعت میں رسول اللہ ص کے قیام کی مقدار فاتحۃ الکتاب پڑھنے کے برابر تھی۔ اسے احمد ونسائی بیہقی، مالک اور طحاوی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔

اس میں میری دو گرفت ہے

(۱) یہ نسائی اور بیہقی اور مالک کے پاس اس لفظ سے نہیں ہے بلکہ اس کے پہلے کے لفظ کے ساتھ ہے۔

(۲) یہ اس لفظ کے ساتھ اپنے انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہے اور اسی سے اس کے مخرج طحاوی نے اس کو معلول قرار دیا ہے، کیونکہ یہ محمد بن سیرین کی عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے اور انھوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے نہیں سنا ہے، جیسا کہ ابو حاتم نے فرمایا ہے۔

(۳) مالک کو نسائی اور بیہقی کے بعد رکھنا چوک ہے جیسا کہ گذشتہ بیان سے ظاہر کیا گیا ہے اور اس کی وجہ مالک کی جلالت، شہرت اور ان کے طبقے کا علو ہے اور ایسی چوک مؤلف سے اتنی زیادہ ہوئی کہ اس کی جستجو دشوار ہے۔

مصنف کی یہ بات کہ ان دونوں میں کیا پڑھا جائے (۱) عائشہ سے روایت ہیکہ رسول ﷺ فجر کی دو رکعت میں (قل یا ایھاالکافرون)اور (قل ھو اللہ احد)پڑھتے تھے اور ان دونوں کو سراً پڑھتے تھے اسے احمد اور طحاوی نے روایت کیا ہے
میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف ہے کیونکہ یہ اپنے ماقبل کے مانند منقطع ہے اور یہ مسلم میں ابو ہریرہ کی حدیث سے (کان یسر بھا) کے بغیر ہیں اور یہ صحیح ابو داؤد (۱۱۴۲) میں

ہے۔

پھر نمبر۲ میں ذکر کیا کہ اور اس (عائشہ) سے مروی ہے کہ: نبی ﷺ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں کیا ہی اچھی سورتیں ہیں ان دونوں کو فجر سے پہلے دو رکعت میں پڑھتے تھے قل یایھاالکا فرون او ر قل هو الله احد اسے احمد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے

اسی لئے نووی پر استنکار کیا گیا ہے۔ پھر مولف کا ان پر ساکت رہ کر انھیں روزانہ کے عمل پر لانا ان پر عمل کے جواز کا وہم پیدا کرتا ہے ورنہ ان دونوں کے ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

رہی حدیث اول تو وہ ابن السنی (نمبر ۱۰۱) کے ہاں یحیٰ بن ابوزکریا نسائی کے طریق سے ہے۔ ابن حبان نے کہا: ''اس سے'' عبادہ بن سعید سے روایت کرنا جائز نہیں ہے۔ ذہبی نے کہا: مبشر بن ابوالملیح سے روایت کچھ نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اسے حدیث منکر کے ساتھ متہم کیا ہے۔ لہذا یہ اسناد بتہ تاریکیاں ہے۔

اور دوسری حدیث اسکے پاس (نمبر ۸۱) اسحاق بن خالد بن یزید بالسی کے طریق سے ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اسنے عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی سے ''کئی حدیث منکر روایت کیا ہے جو اسکے ضعف پر دلالت کرتی ہے'' اور امام احمد نے اسے خفیف سے روایت کرنے کی وجہ سے متہم کیا جو اپنے سوء حفظ کی وجہ سے ضعیف ہے اور اخیر میں مختلط ہو گیا تھا۔

ظہر کی سنت سے متعلق

مؤلف کا قبل ظہر چار رکعت کی فضیلت کے بارے میں نمبر (۲) کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور جب ظہر سے پہلے چار رکعت اور اسکے بعد چار رکعت پڑھے تو افضل یہ ہیکہ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرے۔ اگر چہ انھیں ایک سلام سے دونوں کو متصل کر کے پڑھنا جائز ہے۔ اسلئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ''رات اور دن کی نماز دو رکعت ہے۔'' اسے ''ابوداؤد'' نے بسند صحیح روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: صحیح حدیث کی شرطوں میں یہ بھی ہیکہ اسکا راوی حدیث کے دوسرے ثقہ راویوں سے شذوذ نہ کرے۔ اور یہ شرط اس حدیث میں میں مفقود ہے، کیونکہ یہ حدیث صحیین وغیرہ میں ابن عمر کی روایت سے (انھار دن) کے ذکر کے بغیر ہے اور اس زیادتی کو علی بن عبداللہ ازدی نے ابن عمر سے بقیہ رواۃ کو چھوڑ کرا کیلے روایت کیا ہے۔ اور حافظ نے ''الفتح'' میں فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

بہت سے ائمہ حدیث نے اس زیادتی کو اس وجہ سے معلول قرار دیا ہے کہ ابن عمر کے اصحاب میں سے حفاظ نے ان سے اس کا ذکر نہیں کیا ہے اور نسائی نے اسکے راوی پر حکم لگایا ہیکہ اس نے اسکے اندر غلطی کیا ہے۔ اااور ابن وہب نے ابن عمر سے باسناد قوی روایت کیا ہیکہ رات اور دن کی نماز دو دو رکعت ہے جو موقف ہے تو شاید ازدی پر موقوف مرفوع کے ساتھ ملتبس ہوگئی۔ لہذا یہ زیادتی اس کے طریقے پر صحیح نہیں ہوگی جو صحیح میں شاذ نہ ہونے کی شرط لگاتا ہے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ'' وہ دن میں چار چار رکعت پڑھتے تھے۔ اور یہ ''المصنف'' (۲۷۴/۲) بسند صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو پھر بھی حدیث صحیح ''رات کی نماز دو دو رکعت ہے'' کا مفہوم دلالت کرتا ہیکہ دن کی نماز ایسی نہیں ہے لہذا اسے چار ایک ساتھ پڑھا جا ئے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ حافظ نے (۲/۲۸۳) فرمایا:

اور اس پر تعاقب کیا گیا ہے کہ'' یہ مفہوم لقب ہے اور راجح مذہب یہ ہے کہ وہ حجت نہیں ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: فتح مکہ کے روز رسول اللہ کی چاشت کی آٹھ رکعت نماز ہر دو رکعت پر سلام کے ساتھ اس کی تاکید کرتی ہے اور یہ صحیح حدیث ہے جسے ابوداؤد (۱/۲۰۳) نے باسناد صحیح دونوں کی شرط پر نکالا ہے اور یہ صحیحین میں بغیر تسلیم کے ہے حافظ نے (الفتح ۳/۴۱) میں فرمایا۔

اسے ابن خزیمہ نے تخریج کیا ہے اور اس میں اس شخص کا رد ہے جس نے اس سے اپنی موصول نماز کے بارے میں استدلال کیا ہے چاہے آٹھ رکعت ہو یا کم''

میں کہتا ہوں کہ: یہی حدیث ہے جس سے اس بات پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ دن کی نماز میں ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرنا افضل ہے۔ واللہ اعلم

پھر میں نے اس حدیث کے دوسرے طرق اور کچھ شواہد پائے جن میں ایک صحیح ہے اور اس کی تخریج میں نے ''الروض النظیرہ ''(۵۲۲) میں کی ہے۔ اور الحمد للہ حدیث صحیح ہے اور اسی لئے میں نے اسے ''صحیح ابو داؤد'' (۱۱۷۲) میں لا دیا ہے۔

مؤلف کا ظہر کی دو رکعت سنت کی قضاء کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور ابن ماجہ نے اس (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ) سے روایت کیا ہے اس نے کہا رسول ﷺ جب ظہر کے پہلے کی چار رکعت فوت ہو جاتی تو آپ انھیں دو رکعت کے بعد ظہر کے بعد پڑھتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس پر سکوت کر کے اس کی صحت کا وہم پیدا کر دیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ قیس بن ربیع کی روایت سے ہے حافظ نے "التقریب" میں فرمایا ہے۔

صدوق ہے جب بوڑھا ہوا تو متغیر ہو گیا اور اس پر اس کے بیٹے نے اسے داخل کر دیا جو اس کی حدیث نہیں ہے پھر اس حدیث کو بیان کیا ہے،

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث میں اپنے قول 'بعد الرکعتین'' میں وہ منفرد ہے۔ لہذا یہ زیادتی منکر ہے۔ اور پھر میں نے "الضعیفة" (۴۲۰۸) میں اس حدیث کی نکارت کو موکد کیا ہے اور اس میں تعلیق نویس علی 'الزاد'' کی غفلت پر تنبیہ کیا ہے جس نے ترمذی کی وجہ سے ابن ماجہ کی حدیث کو ضعیف قرار دینے کے بجائے حسن قرار دیا ہے

سنن غیر موکدہ

مؤلف کا نمبر (۱) کے تحت یہ کہنا کہ: "اور رہا صرف دو رکعت پر (یعنی قبل عصر) اکتفاء کرنا تو اس کی دلیل آپ ﷺ کے ارشاد: "دو اذانوں کے درمیان نماز ہے" کا عموم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف پر ابوداؤد کی وہ روایت جسے "باب الصلواۃ قبل العصر" میں علیؓ سے اور اسکے طریق سے ضیاء المقدسی نے "المختارۃ" (۱۸۷ نسخہ ظاہر یہ) میں نکالا ہے پوشیدہ رہی ہے" کہ نبی ﷺ عصر سے پہلے دو رکعت پڑھتے تھے' اور نووی رحمہ اللہ نے "المجموع" (۸/۴) میں فرمایا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ ایسی ہی ہے اگر اس لفظ کے ساتھ شاذ نہ ہوتی اور محفوظ "چار رکعت" کے ساتھ ہے اور اس کا بیان "ضعیف ابوداؤد" (۲۳۵) اور "الروض النضیر" (۲۹۱) میں ہے۔

مولف کا نمبر (۲) کے تحت یہ کہنا کہ:''اور ابن حبان کی ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے مغرب سے پہلے دو رکعت نماز پڑھی۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ روایت منقطعۃالاسناد، منکرۃالمتن ہے اور محفوظ اس کی کتاب بخاری کی پہلی حدیث 'صلوا قبل المغرب''مغرب سے پہلے نماز پڑھو کے لفظ کے ساتھ ہے۔ اور اسی لئے ابن قیم نے ''زادالمعاد''میں اور ابن حجر ''فتح الباری''میں جزم کیا ہے کہ آپ ﷺ سے منقول نہیں ہے کہ آپ نے مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھتے تھے' اور 'الزاد'' کا تعلیٰ نو میں ان سب سے غافل رہ گیا ہے اور ابن حبان کی حدیث کے بارے میں اسکا ذکر تعلیق (۳۱۲/۱) پر کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

''اور اس کی اسناد صحیح ہے''

اور میں نے ''الصحیحہ''(۲۳۳) میں ایسے ہی کہا تھا اور شاید میں ہی اسکے اس غلطی میں پڑنے کا سبب ہوں کیونکہ وہ میری کتب اور تحقیقات وتخریجات سے بہت زیادہ استفادہ کرتا ہے اور کبھی حرف بحرف نقل کر دیتا ہے اور اسکی طرف ادنیٰ اشارہ بھی نہیں کرتا اور نہ ایک بار میرا ذکر خیر ہی کرتا گویا وہ آپ ﷺ کے ارشاد ''وہ'' اللہ کا شکر ادا نہیں کرسکتا جو لوگوں کا شکر یہ ادا نہیں کرتا کو جانتا ہی نہیں بلکہ وہ ادنیٰ مناسبت کیوجہ سے جو اسکے سامنے آجائے مجھ پر زبر دست تنقید بھی کرتا ہے۔ میں اللہ سے امید رکھتا ہو کہ اسے اس چیز پر مسلمانوں کی خیر خواہی سے محبت آمادہ کرتی ہے غیرت اور حسد نہیں ہم اللہ سے سلامتی کا سوال کرتے ہیں۔

لیکن میں نے وہاں اس روایت کے شذوذ کی طرف اشارہ کیا تھا اور اسکے ساتھ ہی میرے سامنے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اسمیں انقطاع ہے اور میں نے سوچا کہ اسے صفائی کے ساتھ بیان کروں اور میں نے اسے ''سلسلۃالاحادیث الضعیفۃ''

(٥٦٦٢) میں رکھ دیا

نماز وتر

وتر میں قنوت کے زیر عنوان مصنف کی یہ بات کہ ''وتر میں قنوت پورے سال مشروع ہے کیونکہ اسے احمد اور اہل سنن وغیرہ نے علی بن حسنؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے اس نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ وتر میں کہنے کیلئے کچھ کلمات سکھائے ''اللھھم اھدنی فیمن ھدیت تبارکت ربنا و تعالیت و صلی اللہ النبی محمد ''

میرے خیال میں اس میں دو گرفت ہے

نمبر١ اس کا اس پوری حدیث ان لوگوں کی طرف منسوب کرنا ایک چوک ہے۔ اسلئے کہ اسکے اخیر میں اسکے قول وصلی اللہ علی النبی محمد'' میں انھیں چھوڑ کر نسائی منفرد ہے

نمبر٢۔ یہ اخیر کی زیادتی ضعیف اور غیر ثابت ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر اور قسطلانی و زرقانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے، اور اسکی سند میں جہالت و انقطاع ہے۔ اگر چاہو تو اس کا بیان ''التلخیص'' اور ''شرح المواھب'' میں دیکھو، لیکن ہم اس میں سلف کے عمل کی وجہ سے کوئی مماقعت نہیں سمجھتے جیسا کہ میں نے ''التلخیص صفة الصلاة'' میں ذکر کیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ ''فجر کی نماز میں نوازل (حوادث) کے سوا قنوت مشروع نہیں ہے اور اس میں اور بقیہ نمازوں میں قنوت کرے گا اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی نماز میں قنوت سنت ہے۔

پھر ان کے لئے دو حدیثیں بیان کی ہیں ان میں سے ایک صحیح ہے لیکن اسے

قنوت نوازل پر محمول کرنا ہی درست ہے۔ اور دوسری آپ ﷺ کے فجر میں قنوت پر استمرار کے بارے میں یہاں تک آپ دنیا سے جدا ہو گئے'' ظاہر ہے لیکن اسے ضعیف قرار دیا ہے اور سب میں درست کیا ہے لیکن گویا اس بحث کو پوری کرتے ہوئے اپنے اس قول سے اسے واپس لے لیا ہے اور جو کچھ بھی ہو یہ وہ جائز اختلاف ہے جس میں فعل اور ترک برابر ہے (۱) اگر چہ بہتر روش محمد ﷺ کی روش ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اگر یہ بات واپس لینا نہیں ہے ا۔ اور میں یہی امید رکھتا ہوں تو یہ بڑا ہی سخت اضطراب ہے۔ اسلئے کہ آغاز بحث میں فجر میں قنوت کی ہمیشہ کیلئے عدم مشروعیت کو ثابت کرتا ہے اور اخیر میں اسے اس سے موکدہ کرتا ہے کہ آپ ﷺ کی روش اس قنوت کا ترک تھی۔ پھر اس کے باوجود کیسے کہتا ہے جبکہ یہی بیشک درست ہے کہ ''اس میں فعل اور ترک دونوں برابر ہیں'' کاش میں سمجھتا کہ فعل جو غیر مشروع ہے ترک کے جو مشروع ہے کیسے برابر ہو جائیگا؟

اور مولف کی ایسی ہی بات ''صلوٰۃ کسوف کے اندر قراءت کے جہر و اسرار'' کے بارے میں آئے گی دیکھو (ص ۲۶۳)

اور اس سے مجھے یقین ہو رہا ہے کہ مؤلف جو لکھتا ہے اسے دوبارہ نہیں دیکھتا اور یہی اس کی اس کتاب میں بہت سی غلطیاں ہونے کے اسباب ہیں ورنہ کم علم اور کم سمجھ لوگوں کے لئے بھی یہ کھلا تناقض ظاہر ہو جاتا۔

قیام اللیل

مؤلف کا قیام اللیل کی سنت کی فضیلت کے بارے میں یہ کہنا کہ: سلمان فارسی نے کہا کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تم قیام الیل کا التزام کرو اس لئے کہ یہ تم سے پہلے نیکوں کا طریقہ رہا ہے اور تمہارے لئے تمہارے رب سے نزدیک ہونے کا ذریعہ ہے اور گناہوں کا کفارہ ہے اور گناہوں سے روکنے کا باعث ہے اور بدن سے بیماریوں کے ہانکنے کا سبب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس پر دو گرفت کی جا سکتی ہے۔

نمبر ا۔ خود اسکی تخریج نہ کرنا اور اسکے ضعف کے بیان سے سکوت، حالانکہ یہ طبرانی کی عبدالرحمٰن بن سلیمان بن ابوالجوف کی اعمش سے ابوالعلی نوری سے سلیمان سے روایت ہے۔

اور یہ عبدالرحمٰن ابو حاتم نے فرمایا کہ ''اسے حجت نہیں بنایا جاتا'' اور ابن عدی نے فرمایا کہ:

''اس کی عام احادث درست ہیں اور کچھ میں انکار ہے۔''

پھر اس کی اس حدیث کو یہ اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ اس میں نکارت ہے۔ ذہبی نے فرمایا:

''اور ابوالعلاء کو میں نہیں پہچانتا''

اور اس حدیث کو ترمذی نے دوسرے طریق سے بلال کی حدیث سے نکالا ہے، اور فرمایا:

''اور اپنی اسناد کی طرف سے یہ صحیح نہیں ہے''

میں کہتا ہوں کہ: یہ محمد بن سعید کی روایت سے ہے۔ اور وہ مصلوب اور کذاب ہے۔ احمد بن صالح نے فرمایا:

''اس نے چار ہزار حدیثیں گھڑیں''

ہاں یہ حدیث اپنے اخیر جملے ''و مطروۃ الداء عن الجسد'' کے سوا حسن

یا صحیح ہے اور اسے ترمذی و حاکم وغیرہ نے ابو امامہ کہ حدیث سے نکالا ہے اور اسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے اور بغوی اور حافظ عراقی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔ اس لئے اگر مولف اسی کو پیش کرتا تو ٹھیک کرتا۔ اور یہ " الارواء" (۴۵۲) اور "المشکاۃ" (۱۲۲۷) میں تخریج کی ہوئی ہے۔

اسکی یہ حدیث (۳) اور سہل بن سعد نے کہا کہ جبرئیل نبی ﷺ کے پاس آئے ،اور کہا، اے محمد جب تک چاہو زندہ رہو اور تم میت ہو...... اور جان لو کہ انسان کا شرف اور اسکی عزت اور لوگوں سے بے نیازی قیام اللیل سے ہے

میں کہتا ہوں کہ: اس میں بھی وہی بات ہے جو اس سے پہلے کی حدیث میں ہے اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور اسکی سند میں زافر بن سلیمان ہے۔ اور یہ صدوق اور کثیر الاوھام ہے جیسا کہ " التقریب" میں ہے اور عقیلی نے اسکے بارے میں کہا ہے "اور اسکی کوئی مسند اصل نہیں ہے"

لیکن جابر کی حدیث سے بھی اور علی بن ابو طالب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور یہ ان دونوں کے ساتھ حسن ہے۔

جیسا کہ میں نے "الصحیحہ" (۸۳۱) میں بیان کیا ہے۔

مؤلف کا اسکے آداب کے بارے میں نمبر (۲) کے تحت یہ کہنا کہ: "پھر (یعنی بیدار ہونے پر) اسکے ساتھ دعاء کرے جو رسول اللہ ﷺ سے آئی ہے اور کہے لا اله الا انت سبحانك.......... وھب لی من لدنك رحمة انك انت الو ھاب"

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں بھی وہی ہے جو اس سے قبل کہ دو حدیث میں ہے۔ گویا مولف "الاذکار" میں نووی رحمہ اللہ کی اس رائے پر فریفتہ ہو گیا۔ "اور ہم اسے سنن ابو داؤد" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی اسناد سے روایت کئے گئے ہیں جسے

انھوں نے ضعیف نہیں قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: میں نے اسے مقدمہ میں بیان کیا ہے کہ حدیث پر ابوداؤد کے سکوت سے فریفتہ نہیں ہونا چاہئے۔ اسے پھر سے دیکھ لو" اور یہ حدیث اسکے شواہد میں سے ہے کیونکہ اسمیں عبداللہ بن ولید ہے" اور وہ لین الحدیث ہے جیسا کہ حافظ نے "التقریب" میں فرمایا ہے اور اس سلسلے میں میں نے دارقطنی رحمہ اللہ کا قصد کیا تو انھوں نے فرمایا ہے کہ "اسکی حدیث کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ اور اسے ضعیف قرار دیا ہے" اور لیکن ابن حبان نے اسکی توثیق کی ہے۔ اور حافظ نے درمیانی روش اپنائی ہے اور اسے لین قرار دیا ہے پھر اس پر تعجب ہے کہ "النتائج "(ق ۱/۲۴)! میں اسے کیسے حسن قرار دیا ہے؟

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: پھر اللھمّ لك الحمد انت نور السمٰوات والارض ...." کہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ رات کی نماز کے استفتاح کی دعاؤں میں سے ہے۔ اور اس کی صراحت ابوعوانہ کی صحیح کی اور ابوداؤد کی روایت نے کی ہے اور یہ ابن عباس کی حدیث سے ہے۔ اور "الصحیحین"، میں مطلق آئی ہے۔ تو مصنّف نے یہاں اس سے لیا ہے اور "التوجّه" (۱/۲۷۰) میں ابو داؤد کی مقید روایت لیا ہے اور یہ درست ہے کیونکہ مقید مطلق پر فیصلہ کرتی ہے جیسا کہ علم الاصول میں ثابت ہے لہٰذا یہاں اس سے لینا غیر درست ہے تو شاید اسنے سوچا ہو کہ یہ کوئی دوسری حدیث ہے۔

اور اسکی رکعتوں کے بارے میں مؤلف کی پیش کردہ حدیث (۱) اور سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہا کہ ہمیں رسول ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم رات میں تھوڑی یا زیادہ نماز پڑھیں اور اس کے اخیر کو وتر بنائیں۔ اسے طبرانی اور بزار نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اسے مؤلف نے "مجمع الزوائد "(۲/۲۵۲) سے نقل کیا ہے اگر چہ

اس کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔اور میں نہیں جانتا کہ اس پر اس کے پورے کلام کو جو اس کی حالت ظاہر کرتا ہے کیوں نقل نہیں کیا ہے؟ اور وہ اسکا قول ''واسنادہ ضعیف'' ہے یا اسے ''الترغیب ''(۱ر۲۱۷) سے نقل کیا ہے اور اس نے اس کی ابتداء اپنے قول ''روی '' سے کیا ہے جو اسکے ضعف کو بتا رہا ہے جیسا کہ اس پر مقدمہ میں نص ہے۔ اور بزار وطبرانی کی اسناد میں متہم بالوضع ہے اور بزار نے خود حدیث کے بعد اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن میں نے اس کا ایک متابع اور دوسرا طریق پایا ہے جس کیوجہ سے اپنی کمزوری کے سبب یہ حدیث قوی نہیں ہو سکتی ۔ اور اسے میں نے ''الضعیفة'' (۵۲۸۴) میں بیان کر دیا ہے۔

مولف کا یہ کہنا کہ: (۲) ''انھیں سے روایت ہے جسے نبی ﷺ تک اٹھاتے ہیں کہا کہ میری مسجد میں ایک نماز دس ہزار کے برابر ہوتی ہے۔اور ان سب سے زیادہ وہ دو رکعت ہے جسے بندہ رات کے اندر پڑھتا ہے۔اسے ابوالشیخ ابن حبان نے ''کتاب الثواب ''میں روایت کیا ہے۔اور ''الترغیب و الترھیب''میں منذری نے اس پر سکوت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ہر گز نہیں بلکہ اپنے قول ''رُوی'' سے اسکو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ اس پر مقدمہ میں نص آئی ہے۔اور اس کا کلام اس سلسلہ میں ''مقدمه'' میں نقل کیا گیا ہے اسے دیکھو۔

اور خود حدیث میں ایسی بات ہے جو اس کے ضعف پر دلالت کر رہی ہے اسلئے کہ اسمیں یہ ہے کہ آپ ﷺ کی مسجد میں نماز دس ہزار کے برابر ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ ایک ہزار نماز کے برابر ہے اور اس لئے یہ حدیث منکر ہے۔

مؤلف کی نمبر (۳) کے تحت یہ حدیث کہ: ایاس بن معاویہ مزنی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''رات میں نماز ضروری ہے اگر چہ ایک بکری دوہنے کے

برابر ہواور جو عشاء کی نماز کے بعد ہو وہ رات کی نماز میں ہے۔ اسے طبرانی رحمہ اللہ نے روایت کیا اور اسکے روات محمد بن اسحاق کے مواثقہ ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اسے ''الترغیب'' سے نقل کیا ہے، اور اسکے کلام میں حدیث کے معلول ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ابن اسحاق مدلس ہے اور ظاہر ہے کہ اس نے اسے عن سے روایت کیا ہے اور تحدیث کی صراحت کر دیتا تو کوئی علت نہ ہوتی۔

لیکن حدیث میں ایک دوسری علت (بھی) ہے اور وہ ارسال ہے۔ کیونکہ ایاس بن معاویہ صحابی نہیں بلکہ صغار تابعین میں ہے جس کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی، لہذا حدیث اس لفظ سے ضعیف ہے اور یہ بظاہر رات کی تھوڑی نماز کے وجوب کا فائدہ دیتی ہے۔

اور اس پر ابھارنے کے بارے میں ابن عباس کی وہ حدیث بے نیاز کر دیتی ہے جو اسکے بعد کتاب میں ہے اسلئے کہ اسے منذری اور ہیثمی نے قوی قرار دیا ہے، پھر جو کچھ میں نے جسے تقویت دیا اس پر پائیدار ہو گیا جب میں نے اس حدیث کو ''معجم الطبرانی الکبیر'' (۱/۱/۲۷/۷۸۷) میں محمد بن اسحاق کے طریق سے معنعن دیکھ لیا -و اللہ ولی التوفیق۔

اور یہ جلد برادر شیخ محمدی سلفی جزاء اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ہمت و تحقیق سے طباعت ہوئی ہے۔

اور رہی اس کی دوسری حدیث نمبر (۵) تو اسے دونوں نے ضعیف قرار دیا ہے۔

اور اسے احمد نے بھی ''الزھد'' (ص ۱۶) میں بسند ضعیف روایت کیا ہے جیسا کہ میں ''الضعیفة'' (۳۹۱۲) میں بیان کیا ہے اور اسکے تحت ابویعلی کی روایت سے ابن عباس کی قوی حدیث کی تخریج کردی ہے۔

مؤلف کا نمبر (۵) کے تحت کہنا کہ: ''افضل گیارہ یا تیرہ رکعت پر مواظبت ہے اور وہ آزاد

ہے کہ پیوست کر کے پڑھے یا کاٹ کر،اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور نہ غیر رمضان میں گیارہ رکعت پر زیادہ نہیں کرتے تھے۔آپ چار پڑھتے تھے تو ان کی خوبی اور لمبائی نہ پوچھو......اسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے اور دونوں نے قاسم بن محمد سے بھی روایت کیا ہے،اس نے کہا کہ میں نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرماتے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رات میں گیارہ رکعت ہوتی تھی اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے''۔

میں کہتا ہوں کہ: قاسم کی پوری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دونوں کے نزدیک یہ ہے کہ: ''فجر کی دو رکعت پڑھتے تھے تو یہ تیرہ رکعت ہوئی''لہذا مؤلف پر کئی گرفت کی جا سکتی ہے:

اول- یہ کہ اس نے وصل وفصل میں اختیار دیا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تفاضل نہیں ہے۔باوجودیکہ دن کی نماز میں فصل کو وصل پر فضیلت ہے جیسا کہ ''دن اور رات کی نماز دو رکعت ہے'' کی دلیل سے پہلے گذرا ہے اور اس سے نفس تفضیل لازم ہے۔اس پر غور کرو جب کہ دن کا ذکر حدیث میں شاذ ہے۔اگر وطرق وشواہد نہ ہوتے جو پہلے بیان ہوئے ہیں۔

ثانی - یہ کہ اس نے تیرہ رکعت پر دلیل نہیں ذکر کیا حالانکہ وہ بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہے،اس نے فرمایا:

''رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔پھر جب فجر کی اذان سنتے تو دو ہلکی رکعت پڑھتے تھے۔اسے بخاری (۳۵/۳ بشرح الفتح) نے مالك عن هشام بن عروة عن ابيه سے عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ایسے میں اسے احمد رحمہ اللہ نے (۱۷۸/۶) میں تخریج کیا ہے اور اسکی ایک روایت (۲۳۰/۶) میں

ہے۔"

"اور پانچ سے وتر کرتے تھے اور ان میں سے کچھ میں نہیں بیٹھتے تھے مگر اسکے آخر میں"

اور اس کی اسناد شیخین کی شرط پر ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ: اس کا قول "ثلث عشرة" ہشام کی چوک ہے کیونکہ مالک (۱/۱۴۱) اور اسکے طریق سے مسلم (۲/۱۶۵) اور ابوعوانہ (۲/۳۲۶) کے پاس زہری نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس نے عروہ سے "احدی عشرة" روایت کیا ہے۔

اور ایسے ہی اسے بخاری رحمہ اللہ (۳/۶) اور مسلم رحمہ اللہ نے اور ابوعوانہ رحمہ اللہ نے دوسرے طرق سے اسے زہری سے تخریج کیا ہے اور عمران بن مالک نے اس کی متابعت کی ہے اور اس کا لفظ آرہا ہے، اور محمد بن جعفر بن زبیر نے اسے عروہ سے روایت کیا ہے بلکہ وہ خود ہشام سے ایک روایت ہے، چنانچہ محمد بن اسحاق نے کہا کہ مجھ سے ہشام بن عروہ بن زبیر اور محمد بن جعفر بن زبیر نے حدیث بیان کیا، دونوں نے ہی عروہ بن زبیر سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نبی ﷺ کی بیوی سے روایت کیا اس نے کہا:

"رسول اللہ ﷺ رات میں فجر کی دو رکعت کے ساتھ تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔ فجر سے پہلے گیارہ رکعت، رات کی چھ رکعت دو دو رکعت، اور پانچ سے وتر کرتے تھے اور ان میں بیٹھتے نہیں تھے، اسے احمد (۶/۲۷۶) نے تخریج کیا ہے اور اسکی سند جید ہے۔"

لہذا یہ روایت دلالت کررہی ہے کہ ہشام اس حدیث کے روایت میں اضطراب کررہا تھا کبھی فجر کی دو رکعت سنت کو تیرہ رکعت پر زائد کردیتا تھا اور کبھی اسی میں شامل کر دیتا تھا" اور یہی دو وجہ سے درست ہے۔

اول- یہ کہ عروہ سے دوسرے ثقہ راویوں کی روایت کے موافق ہے۔

ثانی - یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دوسرے طرق جیسے قاسم کی روایت کے موافق ہے، کیونکہ وہ صاف ہے کہ تیرہ رکعت فجر کی دو رکعت کے ساتھ ہوتی تھی، اور یہ روایت گزر چکی، اور اسے ابو سلمہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس لفظ کے ساتھ روایت ہے کہ: ''آپ کی نماز رمضان اور غیر رمضان میں تیرہ رکعت تھی جس میں فجر کی دو رکعت شامل ہوتی تھی۔''

اسے مسلم رحمہ اللہ نے ۲/۱۶۷ میں تخریج کیا ہے اور اسی کے مانند عروہ سے عمران کی روایت اس لفظ کے ساتھ ہے ''آپ فجر کی دو رکعت کے ساتھ تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔'' اسے مسلم (۲/۱۶۶) اور احمد (۶/۲۲۲) نے تخریج کیا ہے۔

ہاں یہ کبھی یہ اس روایت کے معارض ہو جاتی ہے جسے عبد اللہ بن قیس نے روایت کیا ہے اسنے کہا کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا کہ کس عدد سے رسول اللہ ﷺ وتر کرتے تھے؟ تو آپ نے فرمایا: ''چار اور تین'' سے اور ''چھ اور تین'' سے اور ''آٹھ اور تین'' سے اور دس اور تین سے'' اور تیرہ رکعت سے زیادہ سے وتر نہیں کرتے تھے اور نہ سات سے کم سے۔

اسے **احمد** (۶/۱۴۹) اور ابو داؤد (۱/۲۱۴) نے تخریج کیا ہے۔ اور اسکی سند صحیح ہے جیسا کہ عراقی نے ''تخریج ل الاحیا ء ''میں فرمایا ہے۔

اور اس روایت اور اس سے گذشتہ روایات کو ایسے یکجا کیا گیا ہے کہ ان میں اس نے آپ کی غالب معتاد حالت کی خبر دی ہے اور اسمیں اس زیادتی کی خبر دیہے جو آپ سے بعض اوقات ہوئی ہے، یا ان میں گیارہ رکعت سے پہلے کی ان دو ہلکی رکعتوں کو شامل کر دیا ہے جس سے آپ نماز کا آغاز کرتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ: زید بن خالد جھنی کی روایت سے اسکی تائید ہوتی ہے۔ اس نے کہا کہ میں

ضرور اس رات رسول اللہ ﷺ کی نماز کا اندازہ کرونگا۔اور میں نے آپکی چوکھٹ یا خیمہ کو تکیہ بنالیا۔تو رسول اللہ ﷺ نے دو ہلکی رکعت پڑھی پھر دو لمبی لمبی رکعت پڑھی پھر دو رکعت پڑھی اور وہ دونوں اپنے پہلے کی دو سے چھوٹی تھیں' پھر دو رکعت پڑھی جو اپنے پہلے کی دو سے چھوٹی تھیں پھر دو رکعت پڑھی جو پہلے کی دو رکعت سے چھوٹی تھیں (پھر دو رکعت پڑھی جو اپنے پہلے کی دو سے چھوٹی تھیں) پھر وتر کیا،تو یہ تیرہ رکعت ہوئی۔

اسے مسلم رحمہ اللہ اور ابو عوانہ دونوں نے اپنی ''صحیح''میں اور ابن نصر نے''قیام اللیل''(صہ۴۸) میں تخریج کیا ہے۔اور قوسین کا مابین ابو عوانہ سے ساقط ہےاور سیاق اسی کا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ہوسکتا ہے کہ ضمیمہ بعض وقت عشاء کے بعد کی دو رکعت سنت رہی ہو' کیونکہ مجھےکوئی ایسی صاف روایت یادنہیں ہے کہ جس میں آپ کی عشاء کی نماز پھراسکی سنت پھر گیا رہ رکعت کے ساتھ وتر کا ذکر ہو' بلکہ مجھےاسی چیز پر واقفیت ہوئی جو اس احتمال کی تائید کرتی ہےاور یہ وہ روایت ہے جو شرحبیل بن سعد نے کی ہے کہ اسنے جابر بن عبداللہ کو حدیث بیا ن کرتے سنا اس نے کہا ہم رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ حدیبیہ سے آئے یہاں تک کہ جب ہم سقیاء میں تھےتو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے اور جابر آپ کے پہلو کی طرف تھےاور آپ نے عشاء پڑھی' پھر تیرہ سجدہ (رکعت) نماز پڑھی اسے ابن نصر نے روایت کیا اور شرحبیل بن سعد کےسوا جوآخر میں مختلط ہوگیا اسکےروایت ثقہ ہیں۔واللہ اعلم

قیام رمضان سے متعلق

مؤلف کا قیام رمضان کی رکعتوں کی تعداد کے بارے میں یہ کہنا کہ:''صحیح ہے کہ لوگ عمرو

عثمان اور علی کے زمانے میں بیس رکعت پڑھتے تھے''

میں کہتا ہوں کہ: میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس نے عثمان سے یہ روایت کی ہو' اگر چہ ضعیف ہی سند سے ہو، رہے عمر اور علی تو اسے ان دونوں سے ایسی اسانید کے ساتھ روایت کیا گیا ہو جو سبھی معلول ہیں۔ جیسا کہ میں نے اسکے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ اپنی کتاب ''صلاۃ التراویح''میں، میں نے سبقت کی ہے اور یہ بیان کیا ہیکہ اس سلسلے میں وارد روایات ایسی ہیں جو ایک دوسری کو تقویت نہیں دیتیں۔ اور اگر ان میں سے کچھ صحیح بھی ہو تو اس کی کچھ علت تھی جواب برقرار نہیں۔ کیونکہ اماموں میں کوئی نہیں ہے جو اتنی لمبی قراءت کرتا ہو جس پر سلف تھے یہاں تک کہ وہ لمبی قراءت کے بدلے قراءت کی کو تاہی اور رکعتوں کو زیادہ کرنے کی طرف پھر گئے اور یہ کہ بیس پر کوئی اجماع نہیں ہے' اور جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اصح اسناد سے صحیح ہے وہ نبی ﷺ کی اس سنت کے مطابق ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کتاب میں مذکورہ دونوں حدیثوں میں روایت کیا ہے۔ چنانچہ سائب بر یزید رضی اللہ عنہ سے مالک رحمہ اللہ نے ''المؤطا''میں روایت کیا ہے۔ اس نے کہا کہ:

''عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم کیا کہ لوگوں کیلئے گیارہ رکعت کے ساتھ قیام کریں اور کہا کہ قاری مئین (سو آیتوں کی سورہ) پڑھتا تھا یہاں تک کہ ہم لمبے قیام کی وجہ لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔ اور ہم فجر نمودار ہونے پر واپس ہوتے تھے۔

اور میں نے اس میں ثابت کیا ہے کہ آپ کا تا حیات گیارہ رکعت کی پابندی کرنا اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ رات کی نماز مطلق نہیں ہے جیسا کہ بہتوں کا دعوٰی ہے اور یہ کہ صلوٰۃ اللیل کو مقید نماز ثابت کرنیکے کے لحاظ سے اسکے درمیان اور سنن رواتب و نماز

کسوف وغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اسکا نماز مقید ہونا اس پر آپ کی پابندی کی وجہ سے ثابت ہے اور اس پر زیادتی کرنے کی نہی سے نہیں، اور نماز میں کثرت پر ابھارنے کی احادیث مطلقہ یا عامہ سے استدلال اس عدد پر زیادتی کو جائز نہیں قرار دے سکتا جس پر آپ ﷺ کا عمل رہا ہے۔ جیسا کہ میں نے ''صلوٰۃا لتراویح '' کے اندر ایک اہم بحث میں ثابت کیا ہے اور اسے بعض بڑے ائمہ کی نقول سے موید کیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ کا جو مقید عمل آیا ہے اسمیں مطلقات سے استدلال جائز نہیں اور وہیں کہا ہے کہ جو شخص ایسا کرتا ہے وہ اسی کے مثل ہے جو نبی ﷺ کی نماز کے مخالف کمیت وکیفیت میں کوئی نماز پڑھتا ہو اور انھیں مطلقات سے دلیل پکڑتا ہو۔ جیسے مثال کے طور پر کوئی ظہر کی سنت پانچ رکعت اور فجر کی سنت چار رکعت پڑھتا ہو یا کوئی دو رکوع اور کئی سجدوں سے نماز پڑھتا ہو۔ اور اسکا فساد کسی عقلمند پر پوشیدہ نہیں ہے

اور اس کلام سے پہلے میں نے فقیہ ہیثمی سے نقل کیا ہے کہ وتر اور ظہر کی سنت میں زیادتی ونقص جائز نہیں ہے۔ اسلیئے تم اسے دیکھو اور اس خلاصے کو جو میں نے مذکورہ کتاب کے اندر کیا ہے اسلیئے کہ وہ نہایت اہم ہے۔

اور اس مناسبت سے میں یہ بتانا چاہوں گا کہ:

شیخ اسماعیل انصاری نے میری اشارہ کردہ کتاب کے رد میں ایک رسالہ تالیف کیا ہے۔ جس میں افسوس ہیکہ اسکے ساتھ حسن ظن کے باوجود کوئی علم وانصاف نہیں ہے اور رد میں اسکے تکلف کے ساتھ ہی اسکا استدلال غیر ثابت باتوں سے ہے اور میری ان بہت سب سی دلیلوں کے رد میں جن سے میں نے گیارہ رکعت سے زیادہ نہ کرنے پر استدلال کیا ہے مکابرہ سے کام لیا ہے اور اس نے لوگوں کی موجودہ نماز تراویح کو دیکھتے ہوئے اور جمہور وغیرہ کو خوش کرنے کیلیئے ان کے جواب سے بالکل تعرض نہیں کیا ہے۔ اور اس پر مزید کہ مجھ

پر بالکل ایسے ہی بے بنیاد باتیں بنائی ہیں جیسے اہل اہواء و بدعات اہل سنت کے ساتھ کر تے ہیں ۔اسلئے تنبیہ اور تحذیر کے طور پر ان کا ذکر کر دینے میں کوئی بات نہیں ہے۔

اول ۔اس نے (ص۲) میں ذکر کیا ہے کہ میں نے مبارکپوری کی تقلید میں مذکورہ زیادتی کا انکار کیا ہے ۔اور یہی افتراء پردازی اسکے رد وابطال کے تکلف سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ کیونکہ موافق و مخالف اور محبّ و مبغض قارئین جانتے ہیں کہ میں اپنے علمی منہج میں کسی کی تقلید نہیں کرتا یہی میرے خلاف بعض لوگوں کے بھڑ کنے کا سبب ہے اور افسوس ہیکہ ان میں حسد اور عداوت کیوجہ سے کچھ اہل علم بھی شامل ہیں

ثانی ۔اس نے (ص۱۵) میں میری طرف یہ منسوب کیا ہے کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بیس کی تعداد کے راوی یزید بن خصیفہ کو ضعیف قرار دیا ہے ۔اور اسی پر اسنے اپنے رسالے کے کئی صفحات سیاہ کر دئے ہیں تا کہ میرے لئے (بزعم خود) ائمہ کے اقوال سے ثابت کر دے کہ وہ ثقہ ہے ۔حالانکہ وہ جانتا ہے کہ میں اس میں ان کا مخالف نہیں ہوں۔ اور میں نے اپنی مذکورہ کتاب میں اس تعداد کے ضعف کے وجوہ کے بیان میں جسے اس نے ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے کہا ہے کہ:

نمبر ا- کہ ابن خصیفہ اگر چہ ثقہ ہے پھر بھی اسے امام احمد نے اسے ایک روایت کے بارے میں منکر الحدیث کہا ہے......''

پھر میں نے اپنے پورے اشارہ کردہ کلام میں اس کے ثقہ ہونے پر زور دیا ہے اور اسکے نقل کرنے کوئی ضرورت نہیں ۔جو چاہے دیکھ لے تا کہ اسے میرے اوپر شیخ کی افتراء پروازی کا یقین ہو جائے۔

نمبر ۳۔اس نے (ص۲۲) میں بھی میری طرف یہ منسوب کیا ہے کہ میں نے رکعات تراویح کی تعداد کے بارے میں عائشہ کی حدیث کے مانند عیسٰی بن جاریہ کی جابر سے روایت سے

دلیل پکڑی ہے۔حالانکہ میری کتاب میں جو موجود ہے اس کی تکذیب کرتا ہے کیونکہ میں نے اس کے بارے میں ایک حرف کہا ہے۔

''اور اس کی سند اپنے ماقبل کیوجہ سے حسن ہے''

اور میں نے اپنے دل میں ارادہ کیا کہ شیخ کو اس افتراء پردازی سے اس وجہ سے بری قرار دوں کہ وہ ''بماقبله'' کی قید کو نہیں سمجھتا لیکن میں اسکا یقین کرنے کو اس ڈر سے بڑا سمجھا کہ کہیں میں بھی اس میں نہ پڑ جاؤں جس میں وہ پڑا ہے۔فا عتبر و ا یا ا و لی الابصار۔

نمبر۴۔اس نے (ص۴) مجھ سے یہ بھی منسوب کیا کہ میں نے سلف صالحین کو جاہل قرار دیا ہے۔

اور یہ حقیقت میں مجھ پر اس کا سب سے بڑا الزام ہے کیونکہ اسکے پہلے الزامات میرے علم سے متعلق ہیں اور ہوسکتا ہے کہ اسکے کچھ گوشے میں مجھ سے لغزش ہوئی ہو۔اور جو کچھ مجھ سے منسوب کیا ہے اسمیں وہی درست ہو۔اگر چہ کہ میں نے اسمیں اسکے جھوٹ کو ثابت کر دیا ہے اور لیکن یہ الزام میرے عقیدہ و دین اور اسکے مجھے منہج سلف پر سمجھنے سے تعلق رکھتا ہے۔تو میں الحمدالله سب لوگوں میں معروف ہوں کہ میں سلفی ہوں اور زبان وقلم سے سلف صالحین کی پیروی کی دعوت دیتا ہوں اور اس کتاب ''صلوٰة التراویح'' میں میرا قول ہے کہ: اگر خلفاء راشدین، یا فقہاء صحابہ میں سے کسی ایک سے گیارہ رکعت پر زیادتی ثابت ہو جائے تو ٹھیک ہے اسکے جواز کا قائل ہی ہونا پڑے گا کیونکہ ہم ان کے فضل وفقہ اور دین میں بدعات پیدا کرنے سے ان کی دوری کو جانتے ہیں۔

اور جب میرے نزدیک ان سے زیادتی ثابت نہیں اسلئے میں نے اسی کو پکڑا ہے جو نبی ﷺ سے ثابت ہے تو کیا میرا بدلہ یہ ہے کہ مجھ پر سلف کو جاہل قرار دینے کا الزام

لگایا جائے۔ واللہ یہ ایک بڑی بات ہے' اور اللہ ہی مددگار ہے امام ابن خزیمہ نے اپنی ''صحیح'' (۱۹۴/۲) میں رات کی نماز کی رکعتوں کی تعداد پانچ سے تیرہ رکعت تک کے بارے میں احادیث صحیح کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے۔

یہ جائز اختلاف ہے لہذا ایک شخص کیلئے یہ جائز ہے کہ اس میں سے جو نبی ﷺ سے پڑھنے کی روایت ہے جس تعداد میں چاہے نماز پڑھے اور اسی انداز سے پڑھے جیسے آپ نے پڑھی ہے اسمیں سے کسی چیز کے بارے میں کسی پر کوئی بندش نہیں ہے۔

تو مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''جو نبی ﷺ سے روایت ہے......'' ظاہر ہے کہ وہ اس زیادتی کو جائز نہیں قرار دیتا جو نبی ﷺ سے روایت نہ ہو' اور اسکی تائید قیام رمضان کے ابواب میں اسکی بات سے ہوتی ہے کہ اس نے ان میں سے ایک (۳۴۱/۳) میں کہا ہے۔

''رمضان میں نبی ﷺ کی رات کی نماز کی تعداد کے ذکر کا باب' اور اسکی دلیل کہ آپ رمضان میں ان رکعتوں کی تعداد پر جو غیر رمضان میں پڑھتے تھے زیادہ نہیں کرتے تھے۔

پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو دو لفظوں سے بیان کیا ہے۔ ان میں ایک یہ ہے۔

''آپ کی نماز تیرہ رکعت تھی جن میں فجر کی دو رکعت تھی ''

چاشت کی نماز سے متعلق

مؤلف کا نماز چاشت کی فضیلت کے بارے میں یہ حدیث (اللہ عزوجل نے فرمایا: اے

ابن آدم! دن کے اول میں چار رکعتوں سے ہرگز لاچار نہ ہو میں تجھے اسکے آخر تک کفایت کرونگا) ذکر کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: "اسے احمد و ترمذی اور ابوداؤد و نسائی نے نعیم غطفانی سے بسند حسن روایت کیا ہے اور ترمذی کا لفظ "عن النبی صلی الله علیه وسلم"...... ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ: اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ سبھی مذکورین نے اسے نعیم سے روایت کیا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے: اسے ان میں سے احمد و ابوداؤد نے اس سے روایت کیا ہے اور اسکی سند مسلم کی شرط پر صحیح ہے جیسا کہ "الا رواء" (۴۶۴) میں ہے اسے ابن حبان نے (۶۳۴) صحیح کہا ہے۔

لیکن ترمذی نے اسے مؤلف ہی کے ذکر کردہ لفظ کے ساتھ ابوداؤد اور ابوذر کی حدیث سے تخریج کیا ہے اور اسکی اسناد حسن صحیح ہے۔ اور یہ "الا رواء" (۴۶۵) میں بھی ہے۔

لیکن نسائی نے اپنی مطبوعہ "سنن صغریٰ" میں نہیں تخریج کیا ہے اور اگر اس کی طرف اسے منسوب کرنا درست ہے تو شاید اسے اپنی "سنن کبریٰ" یا "عمل الیوم و اللیلة" میں روایت کیا ہے۔ پھر اسکی طباعت کے بعد ظاہر ہو گیا کہ اس میں نہیں ہے اسلئے اب "سنن کبریٰ" رہ جاتی ہے۔ اور اسے مزی نے "تحفة لاشراف" (۹/۳۴) میں اسکی طرف منسوب کیا ہے۔

اور اس سے ظاہر یہ ہو گیا مؤلف نے حدیث کی تخریج میں خلل پذیر اختصار کر کے یہ وہم پیدا کر دیا ہے کہ اسکا ایک ہی طریق ہے جب کہ زیادہ ہے۔ اور اسی جیسا خلل پذیر اختصار "التاج الجامع للا اصول" کتاب کے مولف کے یہاں بہت ہے جس کی میرے پاس بہت سی مثالیں ہیں اور یہ حدیث انھیں میں سے ہے، یہاں تک کہ میں کہہ

سکتا ہوں کہ مؤلف نے اسکی تخریج اسی سے نقل کی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لشکر بھیجا اور اس نے مال غنیمت حاصل کیا اور جلد واپس آ گیا ......تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا......جس نے وضو کیا اور سویرے اس تابندہ نشان کے ساتھ مسجد کی طرف گیا تو وہ قریب تر غزوے کی جگہ میں اور مال غنیمت کے لحاظ سے سب سے زیادہ اور لوٹنے کے لحاظ سے سب سے نزدیک تر ہے۔'' اسے احمد وترمذی نے روایت کیا اور ابوالعلی نے اسی کے مانند روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ تخریج بھی ویسے ہی خلل انداز اختصار میں سے ہے جس کا ذکر میں نے ابھی کیا ہے۔ کیونکہ اسے ابوالعلی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے اور اس نے اسے اپنے شیخ ابن ابوشیبہ سے تخریج کیا ہے اور اسے ''المصنف'' میں روایت کیا ہے اور اسکی سند مسلم کی شرط پر ہے۔ لہذا اس پر واجب تھا اپنے قول ''نحوہ'' کے بعد یہ اضافہ کرتا ''حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے'' اور یہ ''التعلیق الرغیب'' (۲۳۵/۱) میں تخریج کی ہوئی ہے۔ دیکھو ''صحیح الترغیب'' (نمبر ۶۶۳، ۶۶۴)

مؤلف کا یہ کہنا کہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایک سفر میں چاشت کی نماز آٹھ رکعتیں پڑھتے دیکھا۔ اور جب آپ پھرے تو فرمایا: ''میں نے رغبت و خوف کی نماز پڑھی ہے''۔ اسے احمد ونسائی نے اور حاکم وابن خزیمہ نے روایت کیا اور اسے دونوں نے صحیح کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں دو چیزیں ہیں:

اول- یہ کہ یہ حدیث ''سنن نسائی الصغری'' میں نہیں ہے اور نسائی کی طرف

مطلق منسوب کرنے کا مقصود ہی یہی ہے لہذا اسکی طرف نسبت کو ''السنن الکبریٰ'' کے ساتھ مقید کرنا چاہئے تھا کیونکہ انہوں نے اسکو اسی میں تخریج کیا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر کی ''تعجیل المنفعة'' میں ہے۔اور اس کا وجود مغرب کے مطبوعہ نسخہ ''عمل الیوم واللیلة'' میں نہیں ہے۔

ثانی - یہ کہ اس کی سند صحیح نہیں ہے۔ اگر چہ کہ مولف نے جن دونوں کا ذکر کیا ہے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں ضحاک بن عبداللہ قرشی ہے جو مجہولین کے شمار میں ہے جیسا کہ جو ''التعجیل'' اسکا ترجمہ دیکھے گا اسکے سامنے ظاہر ہو جائیگا لہذا جو چاہے اسے دیکھ لے۔ لیکن حدیث اپنے شواہد کیوجہ رکعتوں کو چھوڑ کر صحیح ہے۔ دیکھئے ''الصحیحة'' (۱۷۲۴)

مؤلف کی اسکے حکم کے بارے میں پیش کردہ حدیث: ''چنانچہ ابوسعید خدری سے روایت ہے انھوں نے کہا۔ آپ ﷺ چاشت کی نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ ہم کہتے تھے کہ انھیں چھوڑینگے نہیں، اور چھوڑتے تھے یہانتک کہ ہم سوچتے تھے کہ انھیں پڑھیں گے نہیں، اسے ترمذی نے روایت کیا اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی سند میں عطیہ عوفی ہے اور وہ اپنی غلطی اور تدلیس کی کثرت کیوجہ سے ضعیف ہے اور اس کی تخریج ''الارواء'' (۴۶۰) میں ہوئی ہے۔

مؤلف کی نماز چاشت کی تعداد رکعتوں کے بارے میں پیش کردہ حدیث کہ: ''ام ہانی سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے چاشت کی آٹھ رکعتیں پڑھیں ہر دو رکعت سے سلام پھیرتے تھے۔ اسے ابوداؤد نے باسناد صحیح روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع'' (۳۹/۴) میں ایسے ہی کہا ہے اور یہ زیادہ کیا ہے کہ ''بخاری کی شرط پر ہے'' اور حافظ نے ''التلخیص'' میں اسکی پیروی کی ہے۔ اور یہ ان دونوں کا وہم ہے، کیونکہ اس کی اسناد میں عیاض بن عبداللہ ہے۔ اور فہری

مدنی نزیل مصر ہے' خود حافظ نے فرمایا ہے

''فیه لین ''اور یہ اشارہ کیا ہے کہ وہ مسلم کے رجال میں سے ہے بخاری کے نہیں اور ایسے ہی ذہبی نے ''الکا شف ''میں اشارہ کیا اور اس کے ضعف کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے۔

ثقہ قرار دیا گیا ہے۔اور ابو حاتم نے فرمایا:''قوی نہیں ہے۔''

اور ایسے ہی اپنی کتاب ''الضعفاء ''میں فرمایا ہے:

اور اسکے طریق سے ابن خزیمہ (۱۲۳۴) نے بھی تخریج کیا ہے اور اسی کی طرف اسے حافظ نے ''الفتح ''(۵۳/۳) میں منسوب کیا ہے اور اس سے سکوت کیا ہے۔لیکن اپنے اس قول سے اسے پائیدار کیا ہے۔

''اور طبرانی میں ابن ابواوفی کی حدیث سے ہے کہ اس نے چاشت کی دو رکعت نماز پڑھی تو اسکی بیوی نے اس سے سوال کیا؟ اس نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ یوم الفتح کو دو رکعت پڑھی۔اور وہ اس پر محمول ہیکہ اس نے نبی ﷺ کی نماز کی دو ہی رکعت دیکھی۔اور ام ہانی نے بقیہ آٹھ دیکھی۔اور یہ اسے تقویت دیتا ہے کہ آپ نے انھیں فصل کر کے پڑھا' واللہ اعلم میرے خیال میں طبرانی کی اسناد میں شعثاء ہے ہیثمی (۲۳۸/۲) نے فرمایا ہے:

''و لم اجد من و ثقها ولا جرحها ''

میں کہتا ہوں کہ: وہ مجہول ہے اور ذہبی نے ''المیزان ''میں اسکی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے:

''اس سے سلمہ بن رجاء نے اکیلے روایت کی ہے،اور حافظ نے خود اس کی صراحت کی ہے اور ''التقریب ''میں فرمایا ہے کہ ''لا تعرف '' غیر معروف ہے،اور اسکی حدیث کو ام ہانی کی کمزور حدیث سے تقویت پہنچائی ہے

اور اسکے طریق سے اسکو بزار (۱/۷ ۳۵۷/۴۸ ۷کشف الدستار) نے بھی نکالا ہے۔

صلوٰۃ التسبیح سے متعلق

مؤلف کا صلوٰۃ التسبیح کی حدیث بیان کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: ''حافظ نے فرمایا کہ یہ حدیث بہت سے طرق سے اور صحابہ کی ایک جماعت سے روایت ہے...... اسکے قول اور ہمارے شیخ حافظ ابوالحسن المقدسی رحمۃ اللہ'' تک۔

میں کہتا ہوں کہ: چونکہ علماء کے نزدیک صرف ''الحافظ ''بولنے سے احمد بن حجر عسقلانی رحمہ اللہ مراد لئے جاتے ہیں اور مولف نے کئی جگہ اسی کو اپنایا ہے۔لیکن یہاں وہ مقصود نہیں ہیں۔ بلکہ حافظ منذری ہیں۔ کیونکہ مذکورہ کلام ''الترغیب''(۱/۲۳۸) میں انھیں کا کلام ہے۔لہذا مولف کو ابہام دور کرنے کے لئے اسے مقید کرنا ضروری تھا۔اور اسکی ایسی ہی مخالفت کتاب الزکاۃ (ص ۳۵۷) کے آغاز میں آئیگی۔

صلاۃ الحاجۃ سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اسے احمد نے بسند ''صحیح ابو داؤد'' سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔جس نے وضو کیا اور کامل وضوء کیا۔پھر کامل دو رکعت پڑھی اسے اللہ جو سوال کرے جلد یا بدیر دے گا۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں صحت کہاں ہے حالانکہ اس کی سند میں ایک مجہول شخص ہے؟ اسلئے کہ یہ ''المسند ''(۶/۴۴۲۔۴۴۳) میں میمون بن ابومحمد المرائی التمیمی کے طریق سے ہے۔ابن معین نے فرمایا

''میں اسے نہیں پہچانتا''

اور ابن عدی نے فرمایا

''اسلیئے اس بنا پر مجہول ہوگا''

اور اسی لئے ذہبی نے فرمایا:

''لا یعرف ''۔ پہچانا نہیں جاتا''

چاہو تو ''المیزان ''و''اللسان ''اور ''مجمع الزوائد'' (۴۷۸/۲) دیکھو۔

صلاۃ الکسوف سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''صلاۃ الکسوف باتفاق علماء مردوں اور عورتوں کیلئے سنت مؤکدہ ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس میں دو چیزیں ہیں:

۱- اتفاق کا دعویٰ منقوض ہے۔ اسلئے کہ ابوعوانہ نے اپنی ''صحیح'' (۳۹۸/۲) میں فرمایا ہے۔

نماز کسوف کے وجوب کا بیان

پھر اس کے حکم کے بارے میں کچھ احادیث صحیحہ کا ذکر کیا ہے جیسے آپ ﷺ کا یہ ارشاد: ''جب تم اسے دیکھو تو نماز پڑھو۔''

اور ابن خزیمہ کی یہ روش اپنی ''صحیح ''میں ظاہر ہے کیونکہ اس نے اس

(۳۰۸/۲) میں فرمایا ہے:

''کسوف شمس وقمر کے وقت نماز کے امر کا باب''

اور اسکے امر کے بارے میں کچھ احادیث صحیحہ بھی ذکر کی ہیں۔اور ابن خزیمہ کے اپنی ''صحیح ''میں اسلوب سے ظاہر ہے کہ جس وقت اسکے ہاں امر غیر وجوب کیلئے ہو تا ہے تو اسے اپنی کتاب کے ابواب میں بیان کر دیتا ہے لہذا اس میں اختلاف ہے۔اور اسی لئے حافظ نے ''الفتح ''(۵۲۷/۲) میں فرمایا ہے کہ جمہور اسے سنت موکدہ قرار دیتے ہیں اور ابو عوانہ نے اپنی ''صحیح ''میں اسکے وجوب کی صراحت کی ہے اور میں نے یہ چیز دوسرے کے ہاں نہیں دیکھی مگر جو مالک سے حکایت ہے کہ انھوں نے اسے جمعہ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔اور الزین ابن منیر نے ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اسے واجب قرار دیا ہے اور ایسے کچھ مصنفین حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ واجب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ آئندہ دلیل کیوجہ سے یہی زیادہ وزن دار ہے۔

دوسری یہ ہے کہ اسکے محض سنت ہونے کی بات سے ان بہت سے اوامر کو جو اس نماز کے بارے میں آپ ﷺ سے اسکی دلالت اصلیہ سے جو وجوب ہے پھیرنے کے قرینے کے بغیر آئے ہیں رد کرنا ہے۔اور ''السیل ا لجرار'' (۳۲۳/۱) میں شوکانی اسی طرف مائل ہیں اور صدیق خان نے ''الروضة الندیة'' میں اسے ثابت کیا ہے۔اور انشاء اللہ یہی حق ہے۔اور ابن حزم پر تعجب ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب ''المحلی ''میں اس اہم نماز کے حکم کو بیان کرنے کیلئے تعرض نہیں کیا ہے صرف اس کی کیفیت کے بارے میں بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ:'' ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کسوف عید اور جمعہ کی نماز کی ہیئت پر نعمان بن بشیر کی روایت کی وجہ سے دو رکعت ہے۔اس نے کہا کہ:ہمیں رسول اللہ

ﷺ نے کسوف میں تمہاری نماز کے مانند نماز پڑھائی۔آپ رکوع اور سجدہ کر رہے تھے دو، دو رکعت، اور اللہ سے دعاء کرتے تھے یہانتک کی آفتاب روشن ہو گیا۔اور قبیصہ ہلالی کی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔جب تم اسے دیکھو تو اسکی نماز اس سب سے نئی بناز کے مانند پڑھو جو فرض نماز تم نے پڑھی ہے اسے احمد اور نسائی نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ مذہب صحیح نہیں ہے۔کیونکہ حدیث صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مضطرب ہے جیسا کہ آرہا ہے۔اور اس باب میں وارد احادیث صحیحہ کے مخالف ہے اور مولف نے ان میں سے دو کا ذکر کیا ہے اور ان دونوں کے معارض کی طرف التفات نہیں کیا ہے۔

اور میں نے اس سلسلے میں کتاب "کیف صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ الکشوف" جسے سالوں سے تالیف کیا ہے قول کی تحقیق کیا ہے اور اسمیں تمام ان احادیث کشوف کو جن پر واقف ہوا، عنوان فراہم کر دیا ہے اور ان کے طرق والفاظ کی جستجو کی ہے اور ان میں سے جو صحیح اور غیر صحیح ہیں بیان کر دیا ہے پھر میں نے اسے ایسے پوری کیا ہے کہ اسمیں سے جو صحیح ہیں ان میں سے ایک کو دوسری کے ساتھ آمیز کر کے اپنی کتاب "صفة صلاة ا لنبی من التکبیر الی ا لتسلم" کے اندر ان کا خلاصہ ذکر کر دیا ہے۔اللہ میرے لئے اس کی تبییض وطباعت کو آسان کرے۔

اور اسکے اندر اپنی دیگر تحقیق کے ساتھ ہی یہ ثابت کیا ہے کہ نعمان اور قبیصہ کی حدیث اسکے برخلاف ایک ہی ہے جو مصنف کے اس دونوں کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے اس کی روایت میں ابو قلابہ نے اضطراب کیا ہے۔چنانچہ وہ کبھی عن النعمان ابن بشیر اور کبھی عن قبیصة ا لهلالی اور کبھی عن النعمان ابن بشیر او غیر ہ کبھی "عن قبیصة الهلالی او غیرہ" کہتا تھا۔

اور اسکے متن میں بھی اضطراب کیا ہے اور اسی میں اسکا قول "رکعتین

رکعتین'' ہے ایک روایت میں یہ زیادہ کیا ہے ''ویسأل عنها ''اور دوسری میں ''ویسأل عنها ''کے بدلے ''و یسلم ''ہے ۔دیکھئے ''ارواء الغلیل'' (۱۳۱/۳)

اور علم مصطلح الحدیث میں یہ ثابت ہے کہ اضطراب حدیث کے ضعف اور اسکے راوی کے عدم ضبط کی دلیل ہے پھر وہ اسکے باوجود حدیث صحیح کے معارض کیسے ہوسکتی ہے؟

مؤلف یہ کہنا کہ: ''قراءت میں جہر اور اسرار دونوں جائز ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے کسوف کی نماز ایک ہی بار پڑھی ہے اور یہ صحیح ہے کہ آپ نے اس میں جہر کیا ہے جیسا کہ بخاری میں ہے اور اسکا معارض نہیں ہے اور اگر ہے تو مرجوح ہوگا' پھر مولف نے اس جہر کو جو آپ ﷺ سے صحیح ہے اور اس اسرار کو جو آپ سے صحیح نہیں ہے کیسے برابر کر دیا ہے؟ اور اسکی ایسی ہی بات پہلے قنوت نوازل کے بارے میں گذر چکی ہے اسے یاد کرو۔

صلاۃ الاستسقاء سے متعلق

مؤلف کا نمبر (۱) کے تحت یہ کہنا کہ: ''پہلی رکعت میں الفاتحه اور سبح اسم ربك الاعلیٰ کے ساتھ جہر کرے اور دوسری میں الفاتحه کے بعد الغاشية کے ساتھ۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں آپ ﷺ سے عبداللہ بن زید کی حدیث میں جو کتاب میں مذکور ہے جہر صحیح اور ثابت ہے اور اس کی تخریج ''الارواء'' (۱۳۳/۳) میں ہے۔

لیکن دونوں مذکورہ سورتوں کی تعین آپ ﷺ سے صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں محمد بن عبدالعزیز بن عمر زہری ہے، اور وہ بہت ہی ضعیف ہے۔ دیکھو ذہبی کی مراۃ

ملخیص المستد رك اورزیلعی کی ''نصب الرایه ''و ''ارواء الغیل ''اور'' الضعیفة''(۵۶۳۱)

لہذا درست یہ ہے کہ جو بھی آسان ہو پڑھے کسی معین سورہ کا التزام نہ کرے۔

پھر مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''جب خطبہ پورا ہو جائے تو سبھی نمازی اپنی چادریں پلٹ دینگے ......اسمیں مبالغہ کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے ہوئے''

میں کہتا ہوں کہ: اس کلام کے اندر دو مسئلہ ہے جن دونوں کی دلیل مولف نے ذکر نہیں کی ہے۔

اول-نمازیوں کا اپنی چادریں پلٹ دینا۔

دوم-ان کا ہاتھ بلند کرنا۔

پہلے کی دلیل :عبداللہ بن زید کی حدیث ہے۔اس نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے جب آپ نے ہمارے لئے استسقاء کیا تو لمبی دعاء اور بہت زیادہ سوال کیا۔اس نے کہا: پھر قبلہ کی طرف پھر گئے اور اپنی چادر پلٹ دی،اس کے اندر کو اوپر کر دیا اور لوگوں نے آپ کے ساتھ پلٹ دیا۔اسے احمد نے بسند قوی نکالا ہے۔لیکن آپ کے ساتھ لوگوں کے چادر پلٹ دینے کا ذکر شاذ ہے'جیسا کہ میں نے ''سلسلة ا لا حادیث الضعیفة '' (۵۶۲۹)میں ثابت کیا ہے۔

دوسرے کی دلیل کتاب کی اس کی آئندہ حدیث نمبر(۲) ہے۔پھر رسول اللہ ﷺ نے دعاء کرتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور لوگوں نے دعاء کرتے ہوئے اپنے ہاتھ اٹھائے۔

اس کی تخریج بخاری رحمہ اللہ نے تعلیقاً اور بیہقی وغیرہ نے موصولا کیا ہے اور اسمیں یہ نہیں ہے کہ انھوں نے ہاتھ اٹھانے میں،مبالغہ کیا اور صرف نبی ﷺ سے ثابت

ہے، جیسا کہ اس کتاب کی حدیث عائشہ میں اور صحیحین میں انس کی حدیث میں ہے، لہذا میری رائے ہے کہ امام کیلئے ہاتھ اٹھانے میں مبالغہ کا حکم ہے مقتدیوں کیلئے جائز نہیں۔

مولف کا نمبر (۱) کے تحت یہ حدیث بیان کرنا کہ: ''عمر بن عبداللہ بن زید مازنی سے روایت ہے کہ نبی ﷺ لوگوں کو لے کر استسقاء کیلئے نکلے اور انھیں دو رکعت نماز پڑھائی اور ان دونوں میں قراءت کے ساتھ جہر کیا...... الحدیث، اسے جماعت نے تخریج کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کی تخریج میں چوک ہوئی ہے، کیونکہ اس حدیث میں مسلم نے قراءت کے ساتھ جہر کو تخریج نہیں کیا ہے اور اسکی صراحت زیلعی نے ''نصب الرایة'' (۲/۲۳۹) میں کی ہے اور ایسے ہی ابن ماجہ نے نہیں نکالا ہے۔ دیکھو ''الارواء'' (۶۶۴)

مؤلف کا نمبر (۲) کے تحت یہ کہنا کہ: ''اسلئے کہ اسے ابن ماجہ اور ابوعوانہ نے روایت کیا ہے کہ ابن عباس نے فرمایا ایک اعرابی نبی ﷺ کے پاس آیا۔ اور اسنے کہا۔ اللہ کے رسول! میں ایک ایسی قوم کے پاس سے آیا ہوں جن کیلئے کوئی چرواہا زادراہ نہیں بناتا اور نہ ان کیلئے کوئی نر ہے۔ تو نبی ﷺ منبر پر چڑھے، اور اللہ کی حمد کی اور فرمایا ''اللهم اسقنا غيثا مريئا طبقا غد قا عاجلا غير رائث'' پھر اتر گئے......'' اسے ابن ماجہ اور ابو عوانہ نے روایت کیا ہے، اور اسکے رجال ثقہ ہیں اور حافظ نے ''التلخيص'' میں اس پر سکوت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: جیسے کہا ہے اسکے روایت ثقہ ہیں لیکن اس سے اسناد کی صحت ضروری نہیں اس وجہ سے جو میں نے مقدمہ میں ذکر کی ہے اسلئے کہ اسمیں ایک ایسی علت ہے جو اسکی صحت میں نکتہ چینی پیدا کر رہی ہے، اور وہ یہ ہیکہ حبیب بن مالک کی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور یہ حبیب ''كثير ا لتدليس'' ہے جیسا کہ حافظ نے ''التقريب''

میں فرمایا ہے۔اور مدلس کی حدیث کو جب معنعن ہو تو حجت نہیں بنایا جاتا جیسا کہ میں نے مقدمہ میں بھی ذکر کیا۔لہذا جس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے وہ اس کی علت سے غافل رہ گیا ہے اور اس کی اسناد کے ظاہر پر فریفتہ ہو گیا ہے لہذا ہوشیار ہو جاؤ۔

مؤلف کا نماز استسقاء کے بارے میں وارد دعاؤں کے تحت یہ کہنا کہ: ''امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: ''سالم بن عبداللہ سے انکے والد سے مرفوعا روایت ہے کہ جب آپ استسقاء کرتے تو فرماتے: ''اللھم اسقنا غیثا مغیثا......اللھم انا نستغفرك انك كنت غفارا فارسل علینا ا لسماء مدرارا'' ترجمہ: اے اللہ! ہمیں برستے بادل سے سیراب کر......اے اللہ! ہم تجھ سے استغفار کرتے ہیں بیشک تو غفار ہے اسلئے ہم پر موسلا دھار بادل بھیج دے۔

میں کہتا ہوں کہ: کتاب ''الا م''(۲۲۲/۱) میں ''وودیٰ...... ہے (عن کے حذف کے ساتھ)اور مؤلف نے ''الزاد ''میں ابن القیم کی پیروی میں اسے ثبت کیا ہے اور جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو یہ اسناد منقطع ہے۔اور میں نے کسی کو نہیں پایا جس نے اسے موصول کیا ہو تا کہ اسے دیکھا جائے۔

مؤلف کا نمبر (۳) کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور جب پانی زیادہ ہو جاتا اور بارش کی کثرت کا خوف ہو تا تو فرماتے: ''اللھم سقیا رحمة، ولاسقیا عذاب ولا بلاء و لا ھدم و لا غرق 'اللھم علی ا لضراب و منابت الشحر 'اللھم حوالینالا علینا ''اے اللہ! رحمت کی بارش برسا عذاب و بلاء اور ڈھانے ڈر جانیکی نہیں ۔اے اللہ! ٹیلوں پر اور درخت کے اگنے کی جگہوں پر۔اے اللہ ہمارے آس پاس ہم پر نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: اول دعاء صحیح نہیں ہے۔کیونکہ اسے شافعی نے ابراہیم بن محمد سے اسکی سند

سے مطلب بن حطب سے مرسلا روایت کیا ہے اسے بیہقی (۳۵۶/۳) نے نکالا ہے اور فرمایا: ''یہ مرسل ہے''

اور اسی وجہ سے اسے ''المنتقی ''میں معلول قرار دیا ہے اور اسکے شارح شوکانی (۹/۴) نے اسکی پیروی کیا ہے۔اور یہ بہت قاصر علت ہے، کیونکہ ابراہیم بن محمد۔اور وہ ابو یحییٰ اسلمی مدنی ہے۔''متروک اور متہم بالکذب'' ہےاور اسی لئے شاید ان میں کسی نے جیسے نووی، جزری اور ابن القیم وغیرہ نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے جس نے اذکار و اوراد کو فراہم کیا ہے۔

لیکن اس کا مابعد ''صحیحین''میں کتاب میں مذکور انس کی حدیث سے ہے۔اور یہ ''الارواء ''(۱۴۴/۲'۱۴۵) میں نکالی ہوئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ:......حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بہت طرق سے آئی ہے''اور اسکی وجہ صرف یہی ہے کہ شریک جسکا ذکر مؤلف نے اپنے طریق میں کیا ہے اسمیں اسکے حفظ کی طرف سے ضعف ہے اور حافظ نے ''التقریب ''اسکی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے۔

''صدوق یخطئی''

اور وہ شریک بن عبداللہ بن ابونمیر المدنی ہے اور وہ شریک بن عبداللہ نخعی کوفی کے علاوہ ہے اور وہ ضعف میں اسکے برابر یا اس سے زیادہ سخت ہے۔اور اسی لئے میں مؤلف پر گرفت کر رہا ہوں کہ اس نے اپنی اس حدیث کی تخریج میں اس کا نام لیا ہے کیونکہ جس کے پاس حدیث کے ترق کا علم نہیں اس کو اس شریک کی وجہ سے اس میں ضعف کا وہم ہو جائے۔اس پر غور کرو۔

سجود تلاوت سے متعلق

مؤلف کی پیش کردہ حدیث: ''ابن عمر سے روایت ہے کہا کہ رسول اللہ ﷺ ہم پر قرآن پڑھتے تھے اور جب سجدے سے گذرتے تو تکبیر کرتے اور آپ سجدہ کرتے اور ہم سجدہ کرتے ۔ اسے ابوداؤد و بیہقی اور حاکم نے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ: ''شیخین کی شرط پر صحیح ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں دو نوٹ ہیں:

اول - یہ کہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں ابوداؤد کے ہاں ۔ اور اس سے بیہقی نے روایت کیا ہے ۔ عبداللہ بن عمر عمری ہے، جو ضعیف ہے جیسا کہ حافظ نے ''التلخیص'' میں فرمایا ہے اور اسی لئے ''بلوغ المرام'' میں فرمایا کہ:

''اس کی سند میں نرمی ہے'' اور نووی رحمہ اللہ نے ''المجموع'' میں فرمایا ہے کہ: ''اسکی اسناد ضعیف ہے''

اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے آپ ﷺ کے بہت سی آیتوں کے اندر مختلف مناسبت میں سجدہ تلاوت کو روایت کیا ہے اور کسی نے آپ ﷺ سجدہ کیلئے تکبیر کا ذکر نہیں کیا ہے ۔ اسلئے ہم اس تکبیر کی عدم مشروعیت کی طرف مائل ہیں اور یہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے

دوسرے یہ کہ حاکم کی روایت میں ''کبر'' نہیں ہے جو حدیث کا محل شاہد ہے ۔ اور اس نے اسے عبیداللہ بن عمر عمری سے روایت کیا ہے جو مصغر ہے اور وہ ثقہ ہے بر خلاف اسکے بھائی عبداللہ مکبر کے جو ضعیف ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور

حدیث ''صحیحین'' وغیرہ میں بھی عبیداللہ مصغر کے طریق سے ہے مکبر سے نہیں اور یہ اسکے ضعف کی دلیلوں میں سے ہے۔ دیکھئے ''الادواء'' (٤٧١۔٤٧٢)

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور عبداللہ بن مسعود نے فرمایا جب سجدہ پڑھو تو تکبیر کرو اور سجدہ کرو اور جب اپنا سر اٹھاؤ تو تکبیر کرو ایسے ہی اسے کسی طرف منسوب کئے بغیر ذکر کیا ہے اور میں نے کسی کو نہیں پایا جس نے اسے عبداللہ بن مسعود سے منسوب کیا ہو اور بیہقی (٢/٣٢٥) نے اسے دوسرے سے معلق کیا ہے۔ اور فرمایا کہ ربیع بن صبیح سے حسن بصری سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا پھر اسکا ذکر کیا ہے۔

اور ربیع حافظ نے فرمایا ہے کہ:

''صدوق سئی الحفظ ہے''

اور مجھے ابن مسعود کے فعل سے اسکی ایک اصل ملی ہے، جسے ابن ابی شیبہ نے ''المصنف'' (٢/٢) میں عطاء بن سائب کے طریق سے تخریج کیا ہے انھوں نے کہا کہ:

''ہم ابوعبدالرحمٰن سلمی کے پاس قراءت کر رہے تھے اور چل رہے تھے تو جب سجدے پر گزرتے تو تکبیر کرتے اور اشارہ کرتے اور سلام پھیرتے اور بتایا کہ عبداللہ بن مسعود یہی کرتے تھے۔''

لیکن عطاء بن سائب مختلط ہو گیا تھا۔

اور ابوالاشہب اور حسن کے بارے میں روایت ہے کہ دونوں نے فرمایا کہ:

''جب کوئی شخص سجدہ پڑھے تو اسے جب اپنا سر اٹھائے اور جب سجدہ کرے تو تکبیر کرنی چاہیئے''

اسکے رجال ثقہ ہیں، لیکن اس میں ہشیم عن مغیرہ ہے، اور یہ دونوں ہی مدلس

ہیں۔

اورابوقلابہ اورابن سیرین سے تخریج کیا ہےان دونوں کہا کہ:

''جب کوئی نماز کے علاوہ میں سجدہ کرے تواللہ اکبر کہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسنا د صحیح ہے ۔اور اسے عبدالرزاق نے ''المصنف'' (۵۹۳۰/۳۴۹/۳) میں دوسری صحیح اسناد کے ساتھ ان دونوں سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔

پھر سجدہ تلاوت کے وقت تکبیر کواس نے اور بیہقی نے مسلم بن یسار سے روایت کیا ہے،اوراس کی اسناد صحیح ہے۔

اورمؤلف کا یہ کہنا کہ:'' قرآن میں سجدوں کی جگہیں پندرہ ہیں چنانچہ عمرو بن العاص سے روایت ہیکہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن میں پندرہ سجدے پڑھے ۔ان میں سے تین مفصل ہیں اور حج میں دوسجدے اسے ابوداؤد اور......اور......اور نے روایت کیا اورمنذری اور نووی نے اسے حسن قرار دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز یہ حسن نہیں ہے، کیونکہ اس میں دومجہول ہیں۔حافظ نے حدیث کی منذری اورنووی سے تحسین نقل کرنے کے بعد ''التلخیص''میں فرمایا ہے۔

اسے عبدالحق اورابن قطان نے ضعیف قراردیا ہے اوراس میں عبداللہ بن منین ہے جومجہول ہے اورعبدالحارث بن سعید عتقی راوی ہے اوروہ بھی غیرمعروف ہے ابن ماکولا نے فرمایا: اسکے سوااس کی حدیث نہیں ہے۔

اوراس لئے طحاوی رحمہ اللہ نے یہ اختیارکیا ہے کہ حج میں اسکے سوااس کے آخر کے قریب کا دوسرا سجدہ نہیں ہے اوریہی ''المحلی ''میں ابن جزم کا مذہب ہے اس نے فرمایا:

''اس لئے کہ نبی ﷺ سے اسمیں کوئی سنت صحیح نہیں ہے اور نہ اس پر اجماع کیا گیا ہے۔ اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اور ان کے بیٹے عبداللہ اور ابوالدرداء سے اسمیں سجدہ کرنا صحیح ہے۔

پھر ابن حزم کتاب میں مذکورہ دوسرے سجدوں میں سجدہ کرنے کی مشروعیت کی طرف گئے اور ذکر کیا ہے کہ پہلے دس میں سجدے کی مشروعیت پر علماء کا اتفاق ہے۔ اور ایسے ہی ''شرح المعانی ''(۲۱۱/۱) میں طحاوی نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔ لیکن (ص) کے سجدے کے بدلے (فصلت) کے سجدے کو رکھا ہے۔ پھر دونوں نے اسانید صحیحہ سے رسول اللہ ﷺ سے تخریج کیا ہے کہ آپ نے (والنجم) اور (الانشقاق) اور (اقراء) میں سجدہ کیا۔ اور یہ تینوں اخیر مفصل کے ہیں جن کی طرف عمرو کی اس حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے۔

الحاصل: اس حدیث کے ضعف اسناد کے باوجود اس کے اوپر عمل پر علماء کا اتفاق اسکا شاہد ہے اور حج کے سجدہ ثانیہ کو چھوڑ کر بقیہ کے لئے احادیث صحیحہ کا آنا شاہد ہے اور اس کے لئے سنت و اتفاق میں سے کوئی موجود نہیں ہے مگر یہ کہ کچھ صحابہ نے اس میں سجدے پر عمل کیا ہے اور کبھی اس کی مشروعیت پر اس سے استیناس کیا جاتا ہے اور خصوصیت سے انکا کوئی مخالف بھی نہیں ہے۔ واللہ اعلم اور مولف کی اسکی شرط کے بارے میں یہ بات'' اور جو بیہقی نے اس (ابن عمر) سے روایت کیا ہے جس کے بارے میں ''الفتح '' میں فرمایا ہے کہ وہ صحیح ہے انھوں نے فرمایا کوئی باوضو ہوکر ہی سجدہ کرے

میں کہتا ہوں کہ: بیہقی (۳۲۵/۲) کے پاس اسکی سند میں ابوسہل مبشر بن احمد: ثناء داؤد بن الحسین البیہقی ہے اور میں نے ان کتب تراجم میں جن پر واقف ہو سکا داؤد کا ترجمہ نہیں پایا۔ تو شاید یہ بعض ان کتابوں میں ہے جن کی رسائی ہم تک نہیں ہو سکی ہے

ہاں! اسکا ذکر ان دو اسنادوں میں ہے جسے جرجانی نے ''تاریخ جرجان (ص ۳۵۵ '۳ ۵۰ ۔ مطبوعہ بیروت) میں کیا ہے، پھر ذہبی کی ''سیر اعلام النبلاء'' چھپی تو اسے میں نے (۱۳/ ۵۷۹) میں پایا۔ اور اس میں کہا ہے۔

''المحدث الامام الثقه ''مسند نیسابور ۔۔۔ توفی سنة (۲۷۳)''

اس اثر کو ذہبی نے ''المهذب ' مختصر سنن بیہقی میں صحیح نہیں قرار دیا ہے بلکہ اس پر سکوت کیا ہے۔ فاللہ اعلم

مؤلف کا سجود نماز کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''اور حاکم نے ابن عمر سے روایت کیا اور اسے شیخین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر کی نماز کی رکعت اولیٰ میں سجدہ کیا۔ اور آپ کے صحابہ کا خیال ہے کہ آپ نے تنزیل السجدہ پڑھی''

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث غیر صحیح ہے اگر چہ کہ حاکم نے اسے صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اسکی موافقت کی ہے اور حافظ نے ''الفتح ''میں اور قسطلانی اور زرقانی نے اسکی پیروی کیا ہے اور اسکی وجہ یہ ہیکہ انھوں نے اسکی ظاہر اسناد کو دیکھا اور صحیح قرار دیدیا۔ اسلئے کہ اسے حاکم نے یحییٰ بن سعید کے طریق سے سلیمان تیمی سے اور اس نے ابو مجلز سے ابن عمر سے روایت کیا ہے۔

لہذا یہ اسناد ظاہر میں صحیح ہے لیکن منقطع ہے اور اسے یحییٰ بن سعید کے علاوہ بیان کیا ہے چنانچہ یزید بن ہارون نے کہا کہ: مجھے سلیمان تیمی نے ابو مجلز سے خبر دیا انھوں نے کہا کہ میں ابو مجلز سے ابن عمر کی روایت کو سنا نہیں ہے۔

اس کی تخریج احمد و ابوداؤد اور طحاوی نے کی ہے

اور معتمر بن سلیمان نے بیان کیا ہے کہ سلیمان تیمی اور ابو مجلز کے درمیان ایک رجل مجہول کا واسطہ ہے۔ چنانچہ معتمر نے کہا کہ: '' عن ابیه عن رجل یقا ل له

امیه ۔عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنه۔''

اور امیہ باتفاق مجہول ہے لہٰذا حدیث اس پر لوٹ آئی کہ یہ ایک مجہول سے روایت ہے اور محدثین کے ہاں مجہولین کی روایت میں کوئی حجت نہیں۔

اور حافظ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''التلخیص ''میں اس علت پر تنبیہ کی ہے۔ اور ابوامیہ کے طریق سے حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے:

''لیکن وہ حاکم کے پاس اسکے اسقاط کے ساتھ ہے اور طحاوی کی روایت کی دلالت ہے کہ ''سلیمان تیمی'' مدلس ہے میرے خیال میں اسی لئے امام احمد نے اسکی حدیث نہیں لیا ہے۔ اور ابوداؤد نے اپنی مسائل (ص ۳۸) میں فرمایا کہ:

''میں نے احمد سے سنا اور ان سے امام کے بارے میں جو ظہر میں سجدہ پڑھتا ہو، سوال کیا گیا؟ تو فرمایا: نہیں۔ اور ان سے ابن عمر کی حدیث کا ذکر کیا گیا' تو فرمایا: اسے سلیمان نے ابومجلز سے نہیں سنا ہے۔ اور فرمایا: ان میں سے کچھ اسمیں ''عن ابن عمر'' نہیں کہتے۔ اور یہ دوسری علت ہے جس کی طرف امام احمدؒ نے اشارہ کیا ہے، اور وہ ارسال ہے۔

الحاصل- حدیث غیر صحیح ہے اسلئے اس سے سرّی نماز میں سجدے کے جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا الامام ابوحنیفہ کا کراہت کا مذہب ہی درست ہے اور یہ امام احمد کے ابھی مذکورہ کلام سے ظاہر ہے۔

سجود سہو سے متعلق

مؤلف کا ان جگہوں کے بیان کے سلسلے میں جن میں سجدہ کرنے کا جواز ہے یہ کہنا کہ:''

تشہد اول یا نماز کی سنن میں سے کوئی سنت بھولنے کے وقت ۔اسلئے کہ جماعت نے ابن بحینہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے نماز پڑھی اور دو رکعت میں کھڑے ہو گئے ۔تو لوگوں نے سبحان اللہ کہا ۔اور آپ گذر گئے ۔اور اپنی نماز سے فراغت کے بعد دو سجدے کئے پھر سلام پھیر دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اس نے سنن نماز میں سے کسی سنت کے بھولنے پر سجدہ کرنے کی دلیل نہیں ذکر کی ہے ۔اور ان سنن کو اس حکم میں تشہد اول سے وابستہ کرنا دو وجہ سے جائز نہیں ہے۔

اول- یہ کہ تشہد کا وجوب مختلف فیہ ہے جیسا کہ تشہد کے بیان میں گزر چکا ۔لہذا اسے اس چیز سے وابستہ کرنا جائز نہیں ہوگا جس کے سنت ہونے پر اتفاق ہے، وجوب پر نہیں۔

دوم- یہ کہ سامیں درست یہ ہے کہ واجب ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کو جس نے بری نماز پڑھی اسکا حکم دیا اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم نماز کے درمیان بیٹھو تو مطمئن ہو جاؤ اور اپنی بائیں ران بچھا دو پھر ''تشہد کرو'' اسے ابوداؤد نے جید سند سے روایت کیا ہے۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ مذکورہ الحاق جائز نہیں ۔اسلئے سنن میں سجدہ ہونے کیلئے کوئی دوسری دلیل ضروری ہے اور صدیق خاں نے (الروضۃ) میں حدیث ''لکل سھو سجد تان '' سے اس کیلئے استدلال کیا ہے ۔اور یہ میرے نزدیک حسن حدیث ہے اسے ابوداؤد اور احمد وغیرہ نے روایت کیا ہے

پھر وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مسنون اور مندوب کے درمیان مشروعیت میں کوئی فرق نہیں ہے دیکھو (۱۲۹/۱، ۱۳۰) اور اس سے پہلے شوکانی رحمہ اللہ نے ''السیل الجرار '' (۲/۱۷۴، ۱۷۵) اسکی طرف سبقت کی ہے لیکن انھوں ترک واجب کے سجدے میں واجب اور ترک سنت کے سجدے میں سنت ہونے کا فرق کیا ہے ۔اسے دیکھو کیونکہ

اہم ہے۔

مؤلف کا اس شخص کے بارے میں جو شک کرتا ہو اسکے یقین پر بناء کرنے کی دو حدیثوں کا ذکر کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: ''ان دونوں حدیثوں میں جمہور کے مذہب کی دلیل ہے کہ جب نمازی رکعتوں کی تعداد میں شک کرے تو کمتر پر بناء کرے جو اس کے لئے متیقن ہے پھر سہو کا سجدہ کرے۔''

میں کہتا ہوں کہ: آپ ﷺ سے ایسی روایت آئی ہے جو دلالت کرتی ہے اشارہ کردہ دونوں حدیثیں مطلق نہیں بلکہ اس شخص سے مقید ہیں جس کا کسی پر غلبہ ظن نہ ہو۔ اور وہی کمتر پر بناء کرے گا۔ لیکن جس کیلئے صواب ظاہر ہو تو اگر چہ اکثر ہو وہ اسی کو لے گا اور اس پر بناء کرے گا۔ اور وہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:

جب تم سے کوئی نماز میں شک کرے تو صواب کا قصد کرے (اور ایک روایت میں ہے کہ جو صواب کے زیادہ لائق ہو اسے دیکھے، اور دوسری روایت میں ہے کہ اسے دیکھے جس کو صواب سمجھتا ہو اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس میں سے صواب کے قریب تر کا قصد کرے۔ اور اس کو پوری کرے پھر چاہئے کہ سلام پھیرے، پھر دو سجدے کرے۔

اس کی تخریج شیخین اور ابوعوانہ نے اپنی '' صحاح '' میں کی ہے اور دوسری اور تیسری حدیث بخاری کے سوا انھیں کی ہے اور چوتھی حدیث نسائی کی ہے۔ اور وہ ان کے پاس ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔

اور نووی رحمہ اللہ نے تسلیم کیا ہے کہ حدیث کی ظاہر دلالت غالب ظن کو لینے اور کمتر پر اکتفاء نہ کرنے پر ہے، جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ لیکن نووی رحمہ اللہ نے حدیث کی تاویل کی ہے اور اسے اسکے ظاہر سے نکال دیا ہے تا کہ ان کے مذہب کے موافق ہو جائے۔ اور اسمیں آپ کے قول '' فليتحر '' کو یقین کے اخذ کرنے پر محمول کیا ہے جو کہ

کمتر ہے لیکن منصف پر اس تاویل کی دوری پوشیدہ نہیں ہے بلکہ اگر حدیث کی ان روایتوں پر غور کیا جائے جن کا ذکر کیا ہے تو اسکا باطل ہونا پوشیدہ نہیں ہے جیسے آپ کا ارشاد کہ ''اسے دیکھے جس کو صواب سمجھتا ہے'' اور نہیں جانا کہ کتنی پڑھی'' اس کی تائید کرتا ہے۔ اسلئے کہ اسکا مفہوم یہ ہیکہ جن نے شک کے بعد صواب کا قصد کیا یہانتک کہ جان گیا کہ کتنی نماز پڑھی ہے۔ تو اسکے لئے کمتر پر بناء کرنا نہیں ہے۔ بلکہ اس حدیث میں مسئلہ مسکوت عنہ ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث نے اسے بیان کیا ہے کیونکہ آپ نے اس میں اسے اخذ کرنے کا حکم دیا ہے جسے اقرب الی الصواب سمجھتا ہو چاہے وہ کمتر ہو یا زیادہ تر۔ پھر سلام کے بعد دو سجدے کرے۔

لیکن حیرت اور عدم درایت کی حالت میں کمتر پر بناء کرے اور سلام پھیرنے سے پہلے سجدہ کرے اور اس حدیث میں دونوں حدیثوں میں فقہ کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ اس پر غور کرو

اسکے بعد اس مسئلے میں بڑے بسط و شرح اور تحقیق کی ضرورت ہے اور یہاں اسکی گنجائش نہیں ہے اور میں نے یہاں جو ذکر کیا ہے اسکے بیان کیلئے کافی ہے جسے میں نے بیان کرنا چاہا ہے کہ ظن غالب ہو تو اسے اخذ کرنا واجب ہے اور یہ ایک رسالے کا خلاصہ ہے جسے میں نے نووی کے رد میں تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ اور اس میں میں نے ابوسعید کی حدیث میں مذکور شک اور ابن مسعود کی حدیث میں وارد ''تحیر'' کا معنی بیان کیا ہے۔ اور میں نے اسمیں کچھ ایسے فوائد کا ذکر کیا ہے جو دوسری کتاب میں نہیں مل سکتے۔ اسمیں سے یہ ہے کہ اکثر پر بناء کی حدیث کے راوی جو ابوسعید رضی اللہ عنہ ہیں تحری سے اخذ کرنے کا فتویٰ دیتے تھے اور اسے نبی ﷺ سے روایت کرتے تھے۔ اسے میں نے ابو حنیفہ کے مذہب کے درست ہونے کے بہت سے دلائل میں شامل کیا ہے لیکن مجھ سے اس بات پر

تنبیہ کرنا فوت نہیں ہوا کہ جو اول دفعہ شک کیوجہ سے نماز کو باطل قرار دیتے ہیں ان کا یہ مذہب باطل ہے اور درست یہی ہیکہ وہ حکم کے عموم میں شامل ہے اور اسکے سوا دوسرے فوائد بھی ہیں جن کی طرف اللہ نے مجھے توفیق دی ہے۔و له الحمد و المنة

نماز باجماعت سے متعلق

مؤلف کا نماز باجماعت کے تحت یہ کہنا کہ: ''نماز باجماعت سنت موکدہ ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اس حکم میں تساہل کیا ہے کیونکہ فقہاء کے نزدیک سنت موکدہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے فاعل کو ثواب اور اس کے تارک کو عذاب دیا جائیگا، لہذا نماز با جماعت سے پیچھے رہ جانے میں اس کے بارے میں یہ کیسے درست ہوگا حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے جو نماز باجماعت سے پیچھے رہ جائے ان کے سمیت ان مکانوں کو جلانے کا ارادہ کیا۔ جیسا کہ اس کتاب کی چوتھی حدیث میں ہے۔ اور ابن القیم نے فرمایا ہے:

''آپ صغیرہ کے مرتکب کو نہیں جلا سکتے تھے لہذا نماز باجماعت کو چھوڑنا کبائر میں ہے۔''

بلکہ آپ کے اندھے سے یہ فرمانے کے ساتھ کہ: ''اجب'' یہ کیسے درست ہو سکتا ہے باوجودیکہ نابینا کو مسجد تک پہنچانے کیلئے کوئی قائد نہیں تھا جیسا کہ پچھلی حدیث میں ہے۔ بلکہ اسکے راستے میں پیڑ اور پتھر تھے جیسا کہ حدیث کی کچھ روایات صحیحہ میں ہے تو کیا یہاں کوئی اور حکم ہے جس میں وجوب کے اس جیسے مؤکد وجوب قرائن یکجا ہوں اور اسکے باوجود کہا جائے کہ یہ واجب نہیں ہے؟

اور ایسے ہی چھٹی حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ''الا استحوذ علیهم

الشیطان ۔'' مگران پر شیطان غالب ہو جا تا ہے، اسکے وجوب کے دلائل میں ہے ۔ کیو نکہ جو شخص ایک سنت یا سنتوں کو واجبات پر پابندی کے باوجود چھوڑ دے' تو اسکے بارے میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ ''اس پر شیطان غالب ہو گیا'' جیسا کہ اس کی طرف اعرابی کی حدیث ''دخل الجنة ان صدق '' اشارہ کر رہی ہے اور یہ ظاہر غیر مخفی ہے۔

اور میرا ظن غالب یہ ہے کہ مؤلف نے جس وقت یہ مسئلہ لکھا وہ اس بحث میں شوکانی کی ''نیل الا وطار'' میں جو کچھ پڑھا اس سے متاثر تھا اسلئے کہ انھوں نے اللہ مجھے اور انھیں معاف کرے' وجوب سے مقید حدیثوں کے ایسے جوابات دئے ہیں جو انھیں ان کے زعم میں ندب کی طرف پھیر رہے ہیں ۔ اور لیکن جو شخص ان جوابات کو بغور دیکھے گا وہ ان کی کمزوری اور تکلف کو سمجھ جائیگا ۔ اور خصوصیت سے شوکانی نے وجوب کی ہر ایک دلیل کے جواب سے تعرض نہیں کیا جس میں چھٹی حدیث شامل ہے اور انھیں میں حدیث ''من سمع النداء فلم یجیه فلا صلا ة له الا من عذر '' ہے یعنی جس نے اذان سنی اور اسکا جواب نہیں دیا اسکی کوئی نماز نہیں مگر کسی عذر کیوجہ سے اسے مؤلف ''الجمعة'' میں لائے ہیں ۔

اور وہاں میں نے اس پر تعلیق کیا ہے جو کافی ہے بلکہ ''ابواب الا ذان ''میں اس نے تسلیم کیا ہے کہ وہ اذان واقامت کے وجوب کی دلیل ہے اس نے کہا کہ'' کیونکہ جو ترک شیطان کے غالب ہونے کی ایک صورت ہے اس سے بچنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ابوداؤد کی روایت دلالت کر رہی ہے کہ آپ کے ارشاد ''لا تقام فیهم الصلوٰة'' کا معنی نماز با جماعت ہے اور شوکانی اس حدیث سے وہی سمجھا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اور اسکی وجہ احمد کی روایت کا یہ لفظ ہے ''ما من ثلٰثة لا یو ذنو ن 'ولا تقام فیهم الصلا ة ....''اور میں اس سے جماعت ہی سمجھتا ہوں اور اگر ہم تسلیم بھی

کرلیں کہ اسکا مفہوم اسکے بارے میں اللہ اکبر، اللہ اکبر سے ..... الخ ''اذان کرنا ہے' تو ہم شوکانی سے یہ کہیں گے کہ:

جب آپ نے یہ تسلیم کرلیا کہ یہ حدیث اذان واقامت کے وجوب کی دلیل ہے تو جماعت کے وجوب کی بدرجہ اولیٰ دلیل ہے کیونکہ جماعت کی بہ نسبت اذان واقامت غایت کے ساتھ وسیلہ جیسی ہے اور جب وسیلہ واجب ہے تو غایت بدرجہ اولیٰ واجب ہے اس پر غور کرو۔

اور وجوب کے دلائل میں سے اللہ کا یہ ارشاد ہے ''واذاکنت فیهم فاقمت لهم الصلوٰة فلتقم طا ئفةمنهم معك (الآیة)''اور جب آپ ان میں ہوں اور ان کیلئے نماز قائم کریں تو چاہئے کہ ان میں سے ایک جماعت آپ کے ساتھ کھڑی ہو۔

اور یہ دو وجہ سے ہے۔

نمبر۱ - یہ کہ آپ کے ساتھ خوف کی حالت میں انھیں نماز با جماعت کا حکم دیا ہے اور یہ حالت خوف میں اس کے وجوب کی دلیل ہے اور یہ حالت امن میں اسکے وجوب پر بدرجہ اولیٰ دلالت کرتی ہے۔

نمبر۲ - یہ کہ نماز خوف با جماعت مسنون ہے۔ اور اس میں وہ چیز جائز ہے جو بغیر عذر جائز نہیں ہوتی، جیسے استدبار قبلہ اور عمل کثیر، کیونکہ یہ بغیر عذر اور ایسے ہی سلام سے پہلے امام سے جدا ہونا جمہور کے نزدیک باتفاق جائز نہیں ہے اور ایسے ہی امام کی اقتداء سے پیچھے ہو جانا جیسے پچھلی صف کا امام کے ساتھ رکوع کے بعد پیچھے ہو جانا جبکہ دشمن ان کے سامنے ہو۔ اور یہ کام بغیر عذر کئے جائیں تو ان سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور اگر جماعت واجب نہیں بلکہ مستحب ہوتی تو یہ ایک محظور مبطل نماز فعل کا التزام اور ایک مستجب فعل کیلئے نماز

میں واجب اقتداء کا ترک ہوگا جبکہ یہ ممکن تھا کہ سب اکیلے اکیلے پوری نماز پڑھ لیں لہذا معلوم ہوا کہ وہ (جماعت) واجب ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ''الفتاویٰ ''(۳۶۹-۳۶۳/۲)میں کتاب و سنت کی دوسری دلیلوں میں اس دلیل کا ذکر کیا ہے اور جو شخص اور زیادہ وضاحت چاہتا ہو وہ ''المسائل الماردينية ''(ص۹۰-۹۲)دیکھئے۔

اور جان لیجئے کہ بعض احادیث کا مفاد جیسا کہ اس کتاب کی حدیث اول اور ثانی کا مفاد ہے کہ اکیلے کی نماز درست ہے وجوب کے قول کی نفی نہیں کرتا، کیونکہ دونوں کا مفاد یہ ہیکہ اکیلے کی نماز درست ہے اس حیثیت سے کہ دونوں نے اس (اکیلے) لئے ایک درجہ قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ یہ اس وجوب کی نفی نہیں کرتا جسکی طبیعت یہ ہے کہ اسکا اجر اسکے اجر پر جو واجب نہیں ہے کئی گنا ہو، جیسا کہ ظاہر ہے۔

پھر سابق سید نے اپنی گذشتہ بات پر تعلیق میں فرمایا ہے''وہ فرض صحیح ہے۔ اور لیکن نفل میں جماعت کی اباحت ہے، خواہ جماعت تھوڑی ہو یا زیادہ۔

میں کہتا ہوں کہ: آپ ﷺ عام نفل نماز اکیلے پڑھتے تھے۔ اسلئے میرا خیال ہے کہ مذکورہ اباحت میں ''بعض وقت'' کی قید ہونی ضروری ہے۔ ورنہ نفل میں جماعت کی عادت بنالینا بدعت اور آپ ﷺ کی غالب روش کے مخالف ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام نے ''الفتاویٰ ''(۳-۲/۲)میں اسے ثابت کیا ہے۔

مؤلف کا امام کے ساتھ ایک شخص کے ہونے سے جماعت کے ''انعقاد ''کے عنوان کے تحت اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: ''کون ہے جو اس پر صدقہ کرے اور اسکے ساتھ نماز پڑھے'' یہ بات کہ ''ترمذی نے اس حدیث سے کسی مسجد میں نماز ہو جانے کے بعد لوگوں کے باجماعت نماز پڑھنے کے جواز پر استدلال کیا ہے''

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث دعویٰ سے اخص ہے اور ہم نے اسکا بیان پہلے ''اذان'' (ص ۱۵۷) کے بارے میں تعلیق کے اندر کردیا اور وہاں میں نے جماعت ثانیہ کی کراہت کے بارے میں نے شافعی کے کلام کی نص کا ذکر کیا ہے اسلئے اسے دیکھئے۔

مؤلف کا ''احق بالامامة '' کے عنوان کے تحت یہ حدیث بیان کرنا کہ: ''(۲) اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: '' قوم کو نماز وہ شخص پڑھائیگا جوان میں کتاب اللہ کا زیادہ قاری ہو۔''

میں کہتا ہوں کہ: درست ''ابو مسعود'' ہے اور اسکا نام عقبہ بن عمرو الانصاری البدری ہے۔ اسلئے کہ جس نے بھی اسکی تخریج کیا ہے سب کے ہاں یہ حدیث اسکی مسند میں ہے۔

اور اس کی یہ بات بھی ''ابو ہریرہ سے نبی ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: ''اس شخص کیلئے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو جائز نہیں کہ کسی قوم کی امامت ان کی اجازت کے بغیر کرے۔ اور نہ دوسروں کو چھوڑ کر اپنے لئے خصوصیت سے دعاء کرے۔ اور اگر کیا تو ان کی خیانت کی'' اسے ابوداؤد نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف مضطرب ہے'' اسلئے کہ اسمیں کہا گیا ہے ''عن ابی هريرة'' اور کہا گیا ہے ''عن ثوبان ''اور مؤلف نے اسے اسکی حدیث سے آئندہ یہ وہم کر کے ذکر کیا ہے کہ وہ دوسری حدیث ہے اور ہم وہیں اس کی طرف اشارہ کرینگے۔

پھر اس سند میں ایک شخص ہے جو مجہولین کے شمار میں ہے اور ان سب کو میں نے ''ضعیف سنن ابی داؤد'' میں نمبر (۱۲، ۱۳) بیان کر دیا ہے۔ اور ابن خزیمہ نے حدیث کے دوسرے مصنف پر وضع کا حکم لگایا ہے۔ اور ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اسے بر قرار رکھا ہے۔ کیونکہ نبی ﷺ کی نماز کے بارے میں عام احادیث میں اور آپ امام تھے۔ افراد کے صیغے کے ساتھ (دعائیں) ہیں۔ اور کچھ اس کتاب (۳۲۱/۱) میں گذر چکی ہیں

پھر یہ کیسے درست ہے ان کی خیانت ہے جن کی امامت کیا ہے۔

اور رہا نصف اول تو اسکا معنیٰ دوسری احادیث میں آیا ہے۔ جن میں سے کچھ کو خود ابن خزیمہ نے اپنی ''صحیح'' (۱۱/۳) میں صحیح قرار دیا ہے۔ اور انھیں منذری نے ''الترغیب'' (۱/۷۰/۱۷۱) میں ذکر کیا ہے اور کچھ اس کتاب میں آئینگی۔

اور میں نے اسکے نصف ثانی کی تضعیف کے ساتھ اسکی صراحت باب (۱۲۸) (۶۳/۳) میں پائی ہے اور اسکے تحت مولف کے نزدیک (۲٦٦/۱) گزشتہ سکتہ کی حدیث ذکر کی ہے پھر وہاں اسکے بعد علی کی گذشتہ حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے پھر ابن خزیمہ نے فرمایا ہے۔

یہ ایک طویل باب ہے جس کی تخریج میں نے کتاب الکبیر میں کی ہے

میں کہتا ہوں کہ: کہ ظاہر یہ ہیکہ جس وضع کو ابن القیم رحمہ اللہ نے اسکی طرف منسوب کیا ہے۔ اسکا ذکر اپنی اسی کتاب ''الکبیر ''میں کیا ہے۔ اور وہی ''صحیح ابن خزیمه '' کی اصل ہے جیسا کہ اسکی صحیح'' میں کئی جگہ اسکا یہ قول وغیرہ اسکا شعور دلاتا ہے۔

اور یہ شیخ ارناؤط سے انکی ''زاد المعاد ''(۲٦۴/۱) پر تعلیق میں فوت ہو گیا ہے۔ اور اسنے فرمایا:

''ہم نے ابن خزیمہ کی ''صحیح ''میں اسکا یہ کلام نہیں پایا ہے جس کا ذکر مصنف نے اس حدیث کے بعد کیا ہے تو ہوسکتا ہے کہ کسی دوسری جگہ ہو اور اگر اس سے یہ ثابت ہے تو اسمیں وہ صواب سے دور ہو گیا ہے، کیونکہ اس حدیث کی سند حسن کے رتبے سے نیچے نہیں جاتی۔ جیسا کہ کتب جرح وتعدیل سے معلوم ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: حدیث کے رتبے کو جاننے کیلئے اشارہ کردہ کتب کا حوالہ دینا عجیب و غریب بات ہے۔ اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ اس کے ساتھ ''مصطلح الحدیث

''کے قواعد کی طرف بھی لوٹنا ضروری ہے جو باحث کو ان علل کے کھولنے پر قدرت دیتی ہے جو عموماً کتب رجال سے نہیں پہچانی جاتیں۔ اور انمیں سے اضطراب ہے جو حدیث ضعیف کی ایک قسم ہے۔ اور کبھی اسکا راوی ثقہ ہوتا ہے تو اگر حفظ و عدالت میں مشہور نہ ہو تو کیا ہوگا جیسا کہ اس حدیث کے راوی کی حالت ہے؟

پھر میں نے اس شخص کو دیکھا کہ گویا اس نے اس گذشتہ بات ٹھیک سے غافل ہو کر لکھا جو اس نے اپنی ''شرح السنة ''(١٠٣/٣٠) پر تعلیق میں لکھا ہے' کیونکہ اس نے ثوبان کی حدیث میں ترمذی کے قول ''حدیث حسن'' کے بارے میں فرمایا ہے'' انشاء اللہ وہ ایسے ہی ہے جیسے اس (ترمذی) نے فرمایا ہے کیونکہ اس کے قول کے سوا بھی اسکے شواہد ہیں جو اسے تقویت پہنچاتے ہیں'' لا یؤ م قوما فیخص نفسه بالدعوة دونهم 'فان فعل فقد خا نهم ''

تو یہ درست ہے کہ یہ زیادتی صحیح نہیں بلکہ منکر ہے۔ کیونکہ یہ نبی ﷺ کی ان دعاؤں کے مخالف ہے جن کے ذریعہ آپ انکے امام ہوتے ہوئے نماز میں دعاء کرتے تھے۔ اور ان میں سے کچھ پہلے گذر چکی ہیں۔ اور ان کی بقیہ ''مجموع فتاویٰ ابن تیمية'' (١١٦/٢٣-١١٩) میں دیکھئے اور اسکی اس شخص کے بارے میں جس کی امامت صحیح نہیں ہوتی یہ بات کہ جمہور علماء کے نزدیک تندرست کے لئے معذروں کی امامت درست نہیں ہوتی نہ معذور کیلئے غیر معذور بیمار کی، اور مالکیہ نے کہا کہ تندرست کے لئے اس (معذور) کی امامت کراہت کے ساتھ درست ہوتی ہے

میں کہتا ہوں کہ: کراہت کی کوئی وجہ نہیں عدم صحت تو کجا جب کہ اسکے اندر امامت کی اہلیت کی شروط موجود ہوں۔ اور ہماری رائے میں اسکے اور اس اندھے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جو بینا کے مانند پیشاب سے احتراز نہیں کرسکتا اور نہ اس قاعد کے درمیان جو قیام نہ

کر سکے حالانکہ وہ (قیام) رکن ہے۔ کیونکہ ہر ایک نے جو اسکی استطاعت میں تھا کیا اور (لا یکلف الله نفسا الا و سعها) اللہ کسی نفس کو اسکی وسعت کے موافق ہی ذمہ دار بناتا ہے۔

اور امام شوکانی رحمہ اللہ کی فاسق مسلمان، نابالغ لڑکے اور نماز طہارت میں ناقص وغیرہم کے پیچھے نماز کی صحت کے بارے میں ایک اہم بحث ہے۔ اسے ان کی کتاب ''السیل الجرار ''(۱/۲۴۷-۲۵۵) میں دیکھئے' اسلئے کہ وہ نہایت عمدہ ہے۔

مؤلف کا امام کے پھرنے کے استحباب کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور احمد و بخاری کے پاس ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ جب سلام پھیرتے تو عورتیں اٹھ جاتیں جس وقت آپ اپنا سلام پورا کرتے اور آپ اپنی جگہ اٹھنے سے پہلے تھوڑی دیر رکتے اس نے فرمایا: ''ہم سمجھتے ہیں اور اللہ خوب جانتا ہے'' کہ یہ اسلئے کرتے تھے تاکہ عورتیں اس سے پہلے واپس ہو جائیں کہ مرد انھیں پائیں''

میں کہتا ہوں کہ: اس میں ایسے ہی '' قالت ''یعنی ام سلمہ ہے اور ایسے ہی '' منتقی الاخبار'' (۲/۲۶۵) بشرح شوکانی میں ہے اور اسی سے مولف نے نقل کیا ہے۔ اور یہ لغزش ہے، اور درست ’قال'' ہے اور بخاری کے پاس اس روایت (۲/۳۵۰/۸۷۰) میں ایسے ہی ہے اور وہ ابراہیم بن سعد عن الزہری عن ہند بنت الحارث عن ام سلمہ کے طریق سے ہے۔

اور اسی وجہ سے اسے احمد (۶/۲۹۶) نے اسکے قول ''قال...الخ'' کے سوا روایت کیا ہے۔ اور ایسے ہی نسائی (۱/۱۹۶) نے اسے روایت کیا ہے اور اسکے طریق سے ابن حزم نے ''المحلی ''(۴/۲۶۱) میں روایت کیا ہے اور یہ بخاری (۸۶۶) اور ابو یعلی (۴/۱۶۴۴) کی ایک روایت ہے۔

اوراس پوری حدیث کوطیالسی نے اپنی ''مسند ''(۱۶۰۴)اوراسکے طریق سے اپنی ''صحیح ''(۱۷۱۹)میں ابن خزیمہ نے روایت کیا ہےاورقائل کی صراحت کی ہے،او ر کہا :''قال الزھری ''اور اسے ابو لعلیٰ نے اپنی ''مسند'' (۱۶۶۹/۴)میں اور بغوی نے ''شرح السنة ''(۲۰۸/۳)میں ایسے ہی روایت کیا ہے اور یہ بخاری (۸۴۹'۸۳۷) کی ایک روایت ہے اور اسے معمر نے زہری سے عبدالرزاق کے ہاں ''المصنف ''(۲۴۵/۲)میں مدرج کیا ہے اور اس سے احمد (۳۱۰/۶)نے روایت کیا ہےاور ایسے ہی ابوداؤد نے اپنی سنن(۹۵۵۔صحیحہ)اور بیہقی (۱۸۳/۲)نے اور یہ عبدالرزاق کے اوہام میں سے ہے یا اسکے شیخ معمر کے۔

الحاصل-یہ زیادتی ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے قول سے نہیں بلکہ زہری کے قول سے ان کا ظن ہے، پھراس کتاب کی روایت میں اسکا قول''ھو یمکث''صاحب''المنتقی ''پرالٹ گیا ہے اور اسکا معاملہ شوکا نی رحمہ اللہ پر اور مؤلف نے اسکی تقلید کیا ہے !اور درست ''یمکث ھو '' جیسا کہ بخاری کی پہلی روایت میں ہے۔اورحمد کی مختصر روایت میں اسکا قول ''ھو ''نہیں ہے۔

مولف کا''امام یا مقتدی کے اوپر ہونے''کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''چنانچہ ابومسعود انصاری سے روایت ہےفرمایا کہ:رسول اللہ ﷺ نے نہی فرمائی کہ امام کسی چیز کےاوپرکھڑا ہو ،اور لوگ اسکے پیچھے یعنی نیچے 'اسے دارقطنی نے روایت کیا اور حافظ نے ''التلخیص''میں اس سے سکوت کیا ہے۔

میں کہتاہوں کہ:اسکی اسناد حسن ہےاورابوداؤدوغیرہ کے پاس بسند صحیح آئی ہےاوراسکے بعد مولف کی کتاب میں ہے اور یہی ''صحیح ابو داؤد ''(۶۱۰)میں تخریج کی ہوئی ہے۔دیکھئے''المشکاۃ ''(۱۱۱۲)

مؤلف کا مسجد کی چھت پر اور باہر امام کے مقتدی کی نماز کے بارے میں کچھ آثار ذکر کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: ''اصل جواز ہے یہاں تک کہ روکنے کی کوئی دلیل آ جائے''

اسے شوکانی سے نقل کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ان آثار کا معمر و شعبی اور ابراہیم کے دوسرے آثار سے مقابلہ کیا جائے جو ابن ابی شیبہ (۲/۲۲۳) اور عبدالرزاق (۳/۸۱-۸۲) کے پاس ہیں۔ یہ کہ اس کیلئے یہ جائز نہیں جب اسکے اور امام کے درمیان کوئی راستہ وغیرہ ہو۔ اور شاید پہلے آثار عذر پر محمول ہیں جیسے مسجد کا بھر جانا، جیسا کہ ہشام بن عروہ نے کہا ہے:

''میں اور میرے والد ایک بار مسجد گئے تو ہم نے مسجد بھری پائی اور ہم نے امام کی نماز مسجد کے پاس ایک مکان میں پڑھی جن دونوں درمیان ایک راستہ تھا''

عبدالرزاق (۳/۸۲) نے اسے بسند صحیح روایت کیا ہے اور فقیہ پر پوشیدہ نہیں کہ جواز کا مطلق قول ان احادیث کے خلاف ہے جو صفوف کو ملانے اور شگاف کو بھرنے کا حکم دیتی ہیں۔ لہذا کسی عذر کے سوا ان کا التزام اور ان پر عمل ضروری ہے اور اسی لئے شیخ الاسلام نے ''مجموع الفتاویٰ'' (۲۳/۴۱۰) میں فرمایا ہے۔

مسجد کے خالی رہتے ہوئے راستوں اور دکانوں میں صف نہ لگائے۔ اور جو ایسا کرے وہ تادیب کا سزاوار ہے اور جو شخص اسکے بعد آئے اسکے لئے اسے پھاندنا اور آگے کی صف پر کرنے کیلئے داخل ہونا جائز ہے۔ یہ اسکے لئے ناجائز نہیں ہے اور فرمایا: اگر مسجد صفوں سے بھر جائے تو مسجد کے باہر صف لگائیں گے۔ اور اس وقت اگر صفیں راستوں اور بازاروں میں مل جائیں تو انکی نماز درست ہے اور اگر ان کے اور دوسری صف کے درمیان کوئی راستہ ہو جسمیں لوگ چل رہے ہوں تو علماء کے ظاہر قول میں ان کی نماز درست نہیں ہوگی۔ اور ایسے ہی اگر انکے اور صفوں کے درمیان کوئی ایسی دیوار ہو کہ صفوں کو نہ

دیکھیں لیکن بغیر ضرورت تکبیر سنتے ہوں تو اظہر قول میں ان کی نماز درست نہیں ہوگی۔ ایسے ہی جو کسی دکان میں نماز پڑھے اور راستہ خالی ہو تو اس کی نماز درست نہیں۔ اور اسکے لئے جائز نہیں کہ دکان میں بیٹھا اپنے سے صف ملنے کا انتظار کرتا رہے بلکہ اس پر ضروری ہے کہ مسجد کی طرف جائے اور اول پھر اول اور پھر اول صف کو پر کرے۔

مؤلف کا '' مقتدی کا امام کی اقتداء'' کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''......اور پہلے نبی ﷺ کی نماز اس حالت میں لوگ مسجد کے پیچھے سے آپ کی اقتداء کرتے رہے آپ نماز پڑھ رہے تھے'' کی حدیث گذر چکی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: وہ اپنے پاس ''قیام رمضان'' کے ابتداء میں عائشہؓ کی گذشتہ حدیث کی طرف اشارہ کر رہا ہے لیکن اسمیں ''الحجرة ''کا ذکر نہیں ہے اور اس کی تخریج ''صحيح ابو داؤد ''(۱۲۴۳) میں ہے اور یہ بخاری کی ایک روایت میں ہے۔

یہاں اس بات پر تنبیہ کرنا مناسب ہے کہ لفظ ''حجره ''سے مقصود وہ نہیں ہے جس کی طرف اول وہلہ میں ذہن سبقت کر رہا ہے کہ آپ ﷺ کا مکان ہوگا، یہ وہ حصیر تھی جسے آپ ﷺ مسجد کے اندر رات کو حجرہ بنا لیتے تھے جیسا کہ حدیث کی کچھ روایات کی طرف استناد کر کے حافظ نے اسے بتایا ہے ''مختصر صحیح البخاری'' (نمبر ۳۹۸) اور اس پر تعلیق دیکھئے۔

مؤلف کا ''جو شخص اسے لوگوں کی امامت کرے جو اسے ناپسند کرتے ہوں'' کے عنوان کے تحت حدیث ذکر کرنا کہ: ''اللہ تین شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جو کسی قوم میں آگے بڑھ جائے اور لوگ اسے ناپسند کر رہے ہوں اور وہ شخص جو نماز میں پیچھے آئے، اور وہ شخص جو کسی آزاد کو غلام بنا لے، اسے ابوداؤد و ابن ماجہ نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف ہے' اس میں ایک مجہول اور دوسرا ضعیف ہے، جیسا کہ تم

اسے المشکاۃ (۱۱۲۳) اور'' ضعیف ابی داؤد'' (۹۲) میں کھلے طور پر دیکھو گے لیکن اس کا اول فقرہ صحیح ہے، جس کے کئی شواہد ہیں جنھیں میں نے صحیح ابوداؤد (۶۰۴) میں نکالا ہے۔ انھیں میں ابن عباس کی وہ حدیث ہے جو اس سے پہلے کتاب میں آئی ہے۔

امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ

مؤلف کا نمبر (۲) کے تحت یہ کہنا کہ: ''ابو ہریرہ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''امام کو درمیان میں کرو اور شگافوں کو بھرو اسے ابوداؤد نے روایت کیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسناد ضعیف ہے اس میں دو مجہول ہیں' اور اسے عبدالحق اشبیلی نے ضعیف قرار دیا ہے' اور دوسرے نصف کا ابن عمر کی حدیث سے ایک شاہد ہے' چاہو تو اسے ''الترغیب ''' (۱۷۳/۱) میں دیکھو' پھر میں نے اسے ''صحیح ابو داؤد'' (۶۷۲) میں تخریج کیا ہے، اور اول 'ضعیف ابی داؤد'' (۱۰۶) میں ہے پھر اس نے کہا: اور انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ: ''رسول اللہ ﷺ پسند کرتے تھے کہ آپ کے قریب مہاجرین رہیں...... '' اسے احمد و ابوداؤد نے روایت کیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسے ابو داؤد سے منسوب کرنا چوک ہے کیونکہ انھوں نے اپنی ''سنن'' میں اسے روایت نہیں کیا ہے۔ اور مؤلف نے اس فصل کی احادیث (المنتقیٰ) سے نقل کی ہیں اور اس نے اپنی تخریج میں کہا ہے۔

''اسے احمد و ابن ماجہ نے روایت کیا ہے''

اور یہی درست ہے اور حدیث کی اسناد صحیح ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''مردوں سے بچوں اور عورتوں کے کھڑے ہونے کی جگہ، رسول اللہ

ﷺ مردوں کو بچوں سے آگے کرتے تھے اور بچوں کو ان سے پیچھے اور عورتوں کو بچوں سے پیچھے، اسے احمد وابوداؤد نے روایت کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: ان دونوں کی اسناد ضعیف ہے۔ اس میں شہر ہے جو ضعیف ہے جیسا کہ پہلے بارہا گذر چکا اور صرف مردوں کے پیچھے عورتوں کی صف کے بارے میں، صحیح احادیث ہیں، لیکن بچوں کو ان کے پیچھے کرنے کے بارے میں میں نے اسکے سوا کوئی حدیث نہیں پائی، جو حجت نہیں بن سکتی، لہذا اگر صف میں وسعت ہو تو میں مردوں کے ساتھ بچوں کے کھڑے ہونے میں کوئی ہرج نہیں سمجھتا اور آپ ﷺ کے پیچھے انس کے ساتھ یتیم کی نماز اس کی دلیل ہے۔

مؤلف کا نمبر۴ کے تحت تعلیق کے اندر آپ ﷺ کے ارشاد ''زادك الله حرصاولا تعد'' کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہنا کہ: ''کہا گیا ہے کہ نماز کیلئے آنے میں دوبارہ تاخیر نہ کرو اور کہا گیا کہ رکوع کی حالت میں صف میں دوبارہ داخل نہ ہو اور کہا گیا: نماز کی طرف دوبارہ جلدی بازی کرتے نہ آؤ۔''

میں کہتا ہوں کہ: اخیر بات سب میں اقرب الی الصواب ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے ''جب تم نماز کیلئے آؤ تو تم پرسکون ہونا چاہئے اور دوڑتے ہوئے نہ آؤ اور جو پاؤ پڑھو اور جو تم سے فوت ہو جائے اسے پوری کرو'' متفق علیہ۔

اور رہی اسکے پہلے کی بات تو اسکا صحیح موید نہیں ہے بلکہ وہ عطاء بن ابو یسار کی حدیث کے خلاف ہے کہ اس نے عبداللہ بن زبیر کو منبر پر لوگوں سے فرماتے سنا کہ: جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو اور لوگ رکوع میں ہوں تو چاہئے کہ جس وقت داخل ہو رکوع کرلے، رکوع کی حالت میں چلے، یہاں تک کہ صف میں داخل ہو جائے اسلئے کہ یہ سنت ہے اور عطاء نے کہا کہ میں اسے یہ کرتے دیکھا ہے۔

اسے ابن خزیمہ (۱۵۷۱) اور طبرانی و حاکم نے نکالا ہے اور اسے (حاکم) نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے' اور وہ ایسی ہے جیسا کہ دونوں نے فرمایا ہے جیسا کہ میں نے اسے ''الصحیحہ''(۲۲۹) میں بیان کیا ہے اور اس پر سلف جیسے ابو بکر وزید بن ثابت اور ابن مسعود کا عمل رہا ہے اور اس سلسلے میں میں نے ان کے آثار کو وہاں تخریج کیا ہے۔ رہی اس کی مخالف حدیث تو وہ ضعیف ہے اور اسکے اندر ایک پوشیدہ علت ہے جسے میں نے ''الضعیفة'' (۹۷۷) میں بیان کیا ہے' اور اسی لئے امام احمد نے اسے نہیں لیا بلکہ ابن زبیر کی حدیث کو لیا ہے جیسا کہ جلد ہی آرہا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۴ کے تحت یہ کہنا کہ: ''کہ ابن الہمام نے فرمایا کہ ہمارے ائمہ نے وابصہ کی حدیث کو ندب پر محمول کیا ہے اور علی بن شیبان کی حدیث کو نفی کمال پر، تا کہ دونوں ابو بکرہ کی روایت کے موافق ہو جائیں۔ اسلئے کہ اسکا ظاہر اعادے کا عدم لزوم ہے آپ کے اسکا حکم نہ دینے کیوجہ سے''

میں کہتا ہوں کہ: ایک حیثیت سے ان دونوں حدیثوں میں اور ایک دوسری حیثیت سے ابو بکرہ کی حدیث کے درمیان تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ ابو بکرہ نے صف میں تنہا نماز پڑھی اسلئے اسے دہرانے کا حکم نہیں دیا' اور دونوں حدیثوں میں مذکورہ شخص نے صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھی' اسلئے اسے اعادہ (دہرانے) کا حکم دیا' لہذا کوئی تعارض نہیں ہے' اور اسی سے امام احمدؒ نے تطبیق دی ہے چنانچہ ابوداؤد نے اپنی ''مسائل'' (ص ۳۵) میں فرمایا:

''میں نے احمد سے سنا وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کئے گئے جس نے صف سے پہلے رکوع کر دیا پھر چلدیا یہانتک کی صف میں شامل ہو گیا' اور امام اسکے صف تک پہونچنے سے پہلے اٹھ چکا تھا؟ فرمایا کہ اسکی رکعت کافی ہو جائے گی اور اگر صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھی ہو تو نماز دہرائے گا''

مؤلف کا نمبر ۵ کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور نعمان بن بشیر سے روایت ہے کہا: رسول اللہ ﷺ ہمیں صفوں میں برابر کرتے تھے' اور فرماتے تھے' تم اپنی صفیں ضرور برابر کرو یا اللہ تمہارے چہروں میں ضرور مخالفت پیدا کر دے گا۔ اسے خمسہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے صحیح قرار دیا''

میں کہتا ہوں کہ: ابوداؤد کے پاس ایک زیادتی ہے جسے مولف کیلئے نقل کرنا اچھا تھا کیونکہ وہ ایک ایسی سنت کو بیان کرتی ہے جس سے زیادہ تر مصلّی غافل رہتے ہیں اور وہ اس حدیث کے بعد نعمان کا یہ قول ہے۔

''اور میں نے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کندھے کو اپنے ساتھی کے کندھے سے اور اپنے گھٹنے کو اپنے ساتھی کے گھٹنے سے اور اپنی ایڑی کو اپنے ساتھی کی ایڑی سے سٹا لیا کرتا تھا''

اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور بخاری نے اسے اپنی ''صحیح'' میں معلق کیا ہے اور ایسے ہی انس سے مسند روایت کیا ہے

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''بزار نے ابن عمر سے بسند حسن روایت کیا ہے، فرمایا: کوئی قدم ثواب میں اس قدم سے بڑھ کر نہیں جو ایک شخص صف میں کسی شگاف کی طرف چلے اور اسے بھر دے''

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں تین لغزشیں ہیں:

اول- حدیث مرفوع ہے اور اس نے موقوف کر دیا ہے

ثانی- اسے بزار سے منسوب کیا ہے حالانکہ اسے صرف طبرانی نے نکالا ہے

ثالث- اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے حالانکہ وہ ضعیف ہے

اور آخری دو لغزشیں پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس حدیث کی تخریج میں

ہیثمی کے پورے کلام پر غور نہیں کیا ہے۔ اسلئے کہ اس نے اسے ایسے ہی بیان کیا ہے۔

''اور عبداللہ بن عمر نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ تم میں نماز میں سب سے بہتر کندھوں کے لحاظ سے سب سے نرم ہے، اور نہیں ہے کوئی قدم...... پھر فرمایا:

''اسے طبرانی نے ''الاو سط ''میں جیسے یہاں روایت کیا ہے اور بزار نے اسکے قول ''ما من خطوة الی آخره کے سوا'' اور بزار کی اسناد حسن ہے' اور طبرانی کی اسناد میں لیث بن حماد ہے جسے دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے''

اور منذری نے اس کے مانند ''التر غیب ''میں ذکر کیا ہے اور بزرگوں کی روایت کو ابن حبا ن کی ''صحیح ''سے منسوب کیا ہے۔

تو ان دونوں کا یہ کلام صاف ہے کہ حدیث کا نصف ثانی جسے مولف نے بیان کیا ہے اسے بزار نے نہیں تخریج کیا ہے اور یہ کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ اس پر غور کرو۔

ہاں میں نے اس حدیث کے دو شاہد پائے ہیں جن کی وجہ سے یہ حسن کے رتبے تک بلند ہو جاتی ہے' جیسا کہ میں ''الصحیحة ''(۲۵۳۳) میں بیان کیا ہے۔ اور اسی لئے اسکو ''صحیح الترغیب و الترهیب''(۵۰۱،۵۰۴) میں لایا ہوں۔

پھر مؤلف نے جابر بن سمرہ کی حدیث کا ایسے ذکر کیا ہے کہ: ''ألا تصفون كما تصف الملائكة......''

ایسے ہی کتاب کی طباعتوں میں دونوں فعل تاء کے ضمہ کے ساتھ مجہول کے صیغے پر ہے۔ اور مجھے اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آئی' اور روایت ''صحیح مسلم ''اور ''المنتقی ''وغیرہ میں اسکے فتحہ کے ساتھ ہے مگر شوکانی نے اسے دونوں صورت پر مقید کیا ہے' اور ''النیل ''(۱۶۴/۴) میں فرمایا ہے

'' تاء کے فتحہ اور صاد کے ضمہ لے ساتھ اور اسکے اول کے ضمہ کے ساتھ مبنی للمفعول بمعنی نماز

میں صف لگایا جاتا ہے۔“

مؤلف کا نمبر ٦ کے تحت یہ کہنا کہ: ”ابوداؤد وابن ماجہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”بیشک اللہ اور اسکے فرشتے ان پر درود بھیجتے ہیں جو دائیں صفوں میں نماز پڑھتے ہیں۔“

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ عائشہ کی روایت سے غیر محفوظ ہے جیسا کہ بیہقی نے فرمایا۔ اور اس سے ”درست“ ”علی الذین یصلون الصفوف“ کے لفظ کے ساتھ ہے اور میں نے اس حدیث کی علت کے بیان میں ”ضعیف سنن ابی داؤد“ (نمبر ١٠٤) میں تفصیل سے بات کی ہے اور متقدمین و متاخرین میں سے جس نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے وہ اسکی علت سے غافل رہ گیا ہے جیسے ”شرح السنة“ للبغوی (٣/٣٧١) کا معلق باوجودیکہ اس نے بیہقی کے مذکورہ قول کو نقل کیا ہے لہذا اس پر ضروری تھا کہ دلیل سے اسے دور کرے نہ یہ کہ دو نقیضوں کو یکجا کر دے

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: ”اور احمد اور طبرانی نے بسند صحیح ابو امامہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ”ان اللہ و ملا ئکة یصلون علی الصف الاول“ لوگوں نے کہا اللہ کے رسول: اور دوسری صف پر......“ میرے خیال میں: اسکی سند کو صحیح قرار دینے کی وجہ نہیں ہے“ جیسا کہ ”المسند“ میں فرج کے طریق سے: حد ثنا لقمان عن ابی امامة ہے اور فرج ضعیف ہے جیسا کہ حافظ نے ”التقریب“ میں فرمایا ہے: اور خصوصیت سے وہ لقمان سے روایت کرتا ہے اور دارقطنی سے فرج بن فضالة عن لقمان بن عامر عن ابی امامة کی روایت کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا ”یہ سب غریب ہے“ اور اسی لئے اسے منذری نے صحیح نہیں قرار دیا ہے اور نہ ہیثمی نے، چنانچہ اول نے فرمایا:

"رواہ احمد با سنا د لا با س به و الطبرانی وغیرہ "ایسے فرمایا ہےاور دوسرے نے فرمایا:

"اسے احمد وطبرانی نے "الکبیر "میں روایت کیا ہےاور احمد کے رجال موثق ہیں۔"

اور اس میں اسکے کچھ رجال کی نرم توثیق کی طرف اشارہ ہےاور وہ فرج بن فضالہ ہی ہے۔اور براء بن عازب کی "صحیح ابن خزیمه" اور" صحیح ابن حبان" کی حدیث اس سے بے نیاز کردیتی ہے۔دیکھئے "صحیح الترغیب" (۴۹۰)

مساجد سے متعلق

مؤلف کا مساجد کی تعمیر کی فضیلت کے تحت یہ کہنا کہ:" احمد وابن حبان اور بزار نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے اللہ کیلئے کوئی مسجد بنائی اگر چہ پرندے کے اپنے انڈے کیلئے گڑھے کے برابر ہو، اللہ اسکے لئے جنت میں ایک مکان بنائیگا۔"

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز نہیں اسکی اسناد صحیح نہیں ہے" اسلئے کہ اس میں احمد و بزار کے پاس جابر جعفی ہے' جو ضعیف ہے جیسا کہ "المجمع "میں ہے۔اور اسے ابن حبان (نمبر ۴۰۱-موارد) نے ابوذر کی حدیث سے مرفوعا اس لفظ کے ساتھ اسکے قول "لبیضها" کو چھوڑ کر روایت کیا ہے اور ایسے ہی اسے بزار نے بھی اور طحاوی نے "مشکل الآثار" میں اور طبرانی نے "المعجم الصغیر "میں بسند صحیح نکالا ہے۔اور ظاہر یہ

ہے کہ مؤلف پر دو حدیثوں میں سے ایک دوسرے پر مشتبہ ہو گئی اور یہ حدیث صحابہ کی جماعت سے ایسے ہی آئی ہے۔ اور میں نے "الثمر المستطاب" میں ان کی تخریج کی ہے اور ان میں سے کسی میں یہ زیادتی نہیں ہے لہذا یہ منکر ہے۔

اور مؤلف کا مساجد کی طرف جانے کیوقت دعاء کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: "احمد وابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے ابو سعید سے روایت کیا ہے اور حافظ نے اس کو حسن قرار دیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جب ایک شخص اپنے مکان سے نماز کی طرف نکلے اور کہے۔ اے اللہ! میں تیرے اوپر سائلین کے حق اور اپنے اس پر چلنے کے حق کیوجہ سے تجھ سے سوال کرتا ہوں اسلئے کہ میں ......"

میں کہتا ہوں کہ: بلکہ اسکی اسناد ضعیف ہے کیونکہ عطیہ عوفی کی روایت سے ہے، جو ضعیف ہے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "التقریب" کے اندر اسکے ترجمہ میں فرمایا ہے کہ:

"صدوق ہے بہت غلطیاں کرتا ہے، شیعی مدلس تھا"

میں کہتا ہوں کہ: اس نے یہ حدیث ابو سعید سے عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور اس سے اپنے سننے کی صراحت نہیں کی ہے لہذا یہ دوسری علت ہے۔ پھر اسکی حدیث کا حسن کہاں ہے؟

پھر میں اسکی تیسری علت پر واقف ہوا جو وقف ہے اسلئے کہ ابن ابو حاتم نے "العلل" میں ذکر کیا ہے کہ اسے بعض راویوں نے عطیہ سے ابو سعید سے موقوف روایت کیا ہے، اور ابو حاتم نے فرمایا:

"یہ زیادہ مشابہ ہے" یعنی صواب کے، اور اسی لئے اس حدیث کو منذری نے "الترغیب" (۱۳۰/۱) میں ضعیف قرار دیا ہے۔ اور مولف کی یہ بات کہ "اور حافظ نے اسے حسن قرار دیا ہے" میں اسے یعنے ابو الحسن المقدسی سمجھتا ہوں دیکھئے "الترغیب"

(۲۶۵/۲)

اور مؤلف کا مسجد میں داخل ہونے اور نکلنے کی دعاء کے بارے میں یہ کہنا: ''اللھم صل علیٰ محمد، اللھم اغفرلی۔''

میں کہتا ہوں کہ: میرے اس پر دو نوٹ ہیں:

اول - مناسب ہیکہ یہاں نبی پر صلوٰۃ کے ساتھ آپ پر سلام کا بھی اضافہ کیا جائے کیونکہ اسکا حکم ابو ہریرہ کی اس حدیث سے ثابت ہے جس سے مولف نے نکلنے کے وقت عصمت کی دعاء نقل کی ہے اور ایسے ہی مذکورہ حکم ابو حمید اور ابو اسید کی حدیث سے ''صحیح ابو عوانہ'' میں ثابت ہے۔

ثانی - یہ کہ دونوں جگہوں میں مغفرت کی دعاء کسی صحیح حدیث میں نہیں آئی ہے۔ اسے فاطمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہی سے روایت کیا گیا ہے۔ اور یہ منقطع ہونے کے ساتھ ہی جیسا کہ ترمذی نے بیان کیا جو اسے نکالے ہیں۔ دعاء مذکورہ میں اسے حدیث کے اندر ذکر کرنے میں لیث بن ابو سلیم اکیلا ہے۔ جو ضعیف ہے اور اصل حدیث کی روایت پر اسماعیل بن علیہ نے اس کی متابعت کی ہے جو ثقہ جلیل ہے اور لیکن اس نے اس میں اس دعاء کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور یہ سب اس کی دلیل ہے کہ وہ اسمیں صحیح نہیں ہے اور وہ منکر ہے

اسلئے میں یہ کہتا ہوں کہ: ادعیہ صحیحہ کے ساتھ اسکا التزام اور اسے ان میں لانا جائز نہیں ہے خصوصیت سے اس یقین کے ساتھ کہ یہ سنت ہے اسلئے اس پر غور کرو اور اس کے لئے ''تخریج الکلم الطیب'' (۱۶۳-۶۶) اور ''المشکاۃ'' (۷۰۳، ۷۳۱، ۷۴۹) اور ''صحیح ابو داؤد'' (۴۸۴) دیکھئے

مؤلف کا مساجد کی طرف جانے کی فضیلت کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''...... احمد اور شیخین نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو سویرے اور شام مسجد کی طرف

جائے ،اللہ اسکی مہمان نوازی کیلئے جنت تیار کرے گا جب بھی سویرے یا شام کو جائے۔"

میں کہتا ہوں کہ: یہ احمد کا لفظ "المسند "(۵۰۹/۲) میں ہے اور مجھے لگتا ہے کہ اسمیں مسند کے بعض رواۃ کی طرف سے کچھ اختصار ہو گیا ہے جس نے اسکے معنی مقصود میں خلل پیدا کر دیا ہے کیونکہ اسکا لفظ مسلم کے پاس یہ ہے۔

"جو شخص سویرے یا شام مسجد کی طرف جائے۔اللہ اسکے لئے جنت میں مہمان نوازی تیار کرتا ہے جب بھی سویرے یا شام کو جاتا ہے۔"

ایسے ہی اسے احمد نے بھی "کتاب الزھد "(ص۳) میں ایک حرف کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہ اس کی پہلی حدیث اور اس کی سند ہے،اور اسکی سند "المسند" کی سند ہے۔اور بخاری کی روایت ایسی ہی ہے۔

اور یہ پوشیدہ نہیں کہ جنت کو مہمان نوازی بنانا جنت میں جب سویرے یا شام کو جائے مہمان نوازی کے علاوہ ہے۔اسلئے کہ دونوں لفظ اس شخص کیلئے جو سویرے یا شام کو جائے جنت کی ضمانت کا فائدہ دیتے ہیں لیکن دوسرا لفظ پہلے پر یہ زیادہ کرتا ہے،اسکے لئے سویرے اور شام کو جانے کی تعداد میں منزلیں ہوں گی۔اس پر غور کرو۔

اسلئے جو کتب سنت سے مشغولیت رکھتا ہے اسکے لئے زیبا ہے کہ "صحیحین" پر اعتماد کرے اسلئے کہ اس پر امت کا اتفاق ہے اور اس نے ان دونوں کی روایت پر دوسری کتب سنت سے زیادہ توجہ دی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ:"(ب)احمد نے روایت کیا اور ......اور......ترمذی نے اور اسے حسن قرار دیا اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ابو سعید سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ مساجد میں جانے کی عادت بنا لیا ہے تو اسکے ایمان کے شاہد بن جاؤ......"

میں کہتا ہوں کہ: نہ صحیح ہے اور نہ حسن الا سناد ہے۔ اسلئے کہ دراج ابوا لسمح سے ابوالہیثم سے ابوسعید سے روایت ہے اور اس دراج کے بارے میں حافظ نے ''التقریب'' میں فرمایا ہے:

''صدوق ہے، اور ابوالہیثم سے اسکی حدیث میں ضعف ہے۔ اسی لئے ذہبی نے اپنے اس قول سے حاکم کا تعاقب کیا ہے۔

میں نے کہا: دراج کثیر المنا کیر ہے۔

میں نے کہا: اور اسکی منا کیر میں سے حدیث!

''اکثر واذکر الله حتی یقولوا مجنون'' ہے یعنی اللہ کا ذکر اتنا زیادہ کرو کہ لوگ مجنوں کہیں۔

اسے احمد نے اسکی اسحدیث کے بعد مذکورہ اسناد سے نکالا ہے

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''(د) اور طبرانی و بزار نے صحیح سند سے ابوداؤد سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: مسجد ہر پرہیز گا کا مکان ہے اور اللہ نے ذمہ داری لیا ہے......''

میں اسکی سند پر واقف نہیں ہوا کہ اس پر غور کروں؟ اور نہ کسی کو پایا جس نے اسکی صحت کی صراحت کی اور منذری نے اسے بزار سے جس نے اس کی تخریج کیا ہے اس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''اس کی اسناد حسن ہے'' پھر اس کیلئے صحت کہاں ہے؟ اور شاید مولف نے ہیثمی کے ''المجمع'' میں اس قول سے اسکی صحت کا استلزام کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: بزار کے سب رجال صحیح کے رجال ہیں'' لیکن بہت سے اسباب کیوجہ سے یہ ضروری نہیں ہے جیسا کہ میں نے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ اسے دیکھئے۔

پھر ''زوائد البزار''(۴۳۴) اس کی سند پر واقف ہونے کے بعد میرے لئے ظاہر ہوا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن اسکے ہاں ''المسجد بیت کل تقی'' نہیں ہے۔ یہ طبرانی وغیرہ کے ہاں ہے اور یہ ''الصحیحه''(۷۱۶) میں نکالی ہوئی ہے اور میں نے

اسے "صحيح الترغيب "(۳۲۶) میں رکھا ہے

اورافضل المساجد کے بارے میں بیہقی کی جابر سے مرفوعا روایت کا ذکر کیا ہے

"مسجد حرام میں ایک نماز ایک لاکھ نماز ہے۔اور میری مسجد میں ایک نماز ہزار ہے؛اور بیت المقدس میں نماز پانچ سونماز ہے۔اسے سیوطی نے حسن قرار دیا ہے

میں کہتا ہوں کہ:اس میں کئی گرفت ہے:

اول-اس نے سیوطی کی تحسین حدیث پر اعتماد کیا ہے۔اوراس نے اسکی تحسین اشارتا کی ہے جیسا کہ "الفيض "میں مناوی نے اس کی صراحت کی ہے۔اوراسکے رموز پر اعتماد نہیں کیا جاتا جیسا کہ ہم نے کچھ اسباب کی وجہ سے جن کا ذکر مقدمہ میں کیا ہے اس پر بارہا تنبیہ کی ہے اگر چاہو تو اسے دیکھو۔

اوراسکی تاکیداس سے ہوتی ہے کہ بالذات اسی حدیث کوخود سیوطی نے "الجامع الكبير "میں صراحت کے ساتھ ضعیف قرار دیا ہے اوراسمیں اسکی علت کو بیان کیا ہے اوراس نے فرمایا ہے۔جزاه الله خير الجزاء اوراس میں ابراہیم بن ابوحیہ واہی (کمزور) ہے۔

یعنی وہ بہت ضعیف ہے جیسا کہ میں نے اسے "الارواء" (۳۴۳/۴) میں ائمہ جرح وتعدیل سے نقل کر کے بیان کیا ہے۔

ثانی- اسنے اس میں سکوت کیا ہے اوراسکے ثبوت کا وہم پیدا کیا ہے' حالانکہ یہ بہت ضعیف ہے جیسا کہ میں نے سیوطی سے ابھی ذکر کیا ہے۔

ثالث: یہ کہ ابو داؤد کی روایت سے اس حدیث کے معنی میں ایک دوسری روایت ابو الدرداء سے بھی ہے جس کی حالت اس سے اچھی ہے یہاں تک کہ ہیثمی نے اسکے بارے میں فرمایا ہے:"حديث حسن" ہے لہذا مولف کو زیبا تھا کہ اسی کو نقل کرتے اس کو نہیں

۔اگر چہ کہ منذری نے ''اپنی تر غیب''اور حا فظ ناجی نے اس پر اپنی تعقیب (ق ۱/۱۳۵) میں اسے تسلیم نہیں کیا ہے۔اسلئے کہ اس میں ایک ضعیف ہےاور دوسرا وہم کرتا ہے جیسا کہ میں نے اسے ''الارواء'' (۱۱۳۰) میں بیان کیا ہے۔لہذا یہ حدیث ضعیف رہ جاتی ہےاور بیہقی کی روایت اپنے ضعف کی شدت کیوجہ سے اسے تقویت نہیں دیتی جیسا کہ تم جانتے ہو۔

رہی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بیہقی کی روایت کے بعد'التیسیر'' میں منا دی کی یہ بات:

''اور ایسے ہی طبرانی نے اس سے حسن اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے''

تو یہ اسکے اوہام میں ہےاور ہیثمی کے کلام کی تلخیص میں اسکی جلد بازی کے سبب ہے۔اسلئے اسے ابو الدرداء کی حدیث سے طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کے بارے میں ''حدیث حسن'' فرمایا ہےاور لوگوں نے اسپر رد کیا ہے جیسا کہ گذرا،اور شیخ الغما ری اس پر فریفتہ ہوگیا ہےاور اسے اپنی ''کنز'' (۲۰۶۱/۳۲۹) میں ذکر کیا ہے۔

اور ضعف میں اسلئے زیادہ ہو جاتی ہے کہ یہ آپ ﷺ کے اس ارشاد کے مخالف ہے جسے آپ ﷺ نے اس شخص کے جواب میں فرمایا جس نے آپ سے سوال کیا کہ بیت المقدس میں نماز افضل ہے یا آپ ﷺ کی مسجد میں؟

''میری اس مسجد میں ایک نماز اس میں چار نمازوں سے افضل ہے اور کیا ہی خوب نمازی ہے......''

اسے حاکم نے تخریج کیا ہےاور صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔اور یہ ایسی ہی ہے جیسا کہ دونوں نے فرمایا اور یہ ''التعلیق الرغیب'' (۱۳۸/۲) میں نکالی ہوئی ہے۔

رہی حدیث کہ: ''بیت المقدس میں نماز ہزار نماز کے برابر ہے'' تو یہ منکر ہے، جیسا کہ ذہبی نے فرمایا ہے اور یہ ''تحذیر الساجد'' (ص ۱۹۸) میں اور اس کی تخریج ''ضعیف ابی داؤد'' (۶۸) میں ہے۔

مؤلف کا مساجد کی آرائش کے بارے میں نمبر ایک کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور ابن خزیمہ کا لفظ ہیکہ لوگوں پر ایک زمانہ ایسا آئیگا کہ مساجد پر فخر کریں گے اور پھر اسے تھوڑا ہی آباد کریں گے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ اس لفظ کے ساتھ ضعیف ہے اگر چہ کہ اس کا معنی اس زمانہ کے واقعہ کے مطابق ہے۔ اور اس کی علت ابو عامر خراز ہے۔ اور وہ اپنے اوہام کی کثرت کیوجہ سے ضعیف ہے اور صحیح اس سے پہلے کا لفظ ہے اور یہ ''صحیح ابو داؤد'' (۴۷۵) میں نکالی ہوئی ہے۔

مؤلف کی مسجد کی ''تنظیف وتطییب'' کے بارے میں نمبر (۲) کے تحت پیش کردہ حدیث: ''مجھ پر میری امت کا اجر پیش کیا گیا۔ یہانتک کہ تنکا جسے کوئی مسجد سے نکلتا ہو، اسے ابوداؤد وترمذی نے روایت کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کی اسناد ضعیف ہے اور اسکی دو علت ہے اور اسے بخاری وترمذی اور قرطبی وغیرہم نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور اس کا بیان ''ضعیف ابو داؤد'' (۷۱) میں ہے اور دیکھئے ''المشکاۃ'' (۷۲۰)۔

مؤلف کا مساجد کی صیانت وحفاظت کے تحت یہ کہنا کہ: ''احمد کے نزدیک صحیح سند کے ساتھ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ۔

جب تم میں سے کوئی ریٹ کرے تو اپنا ریٹ غائب کردے کہ کسی مومن کی جلد یا کپڑے کو لگے اور اسے تکلیف دے۔

میں کہتا ہوں کہ: حافظ نے اس کے حسن ہونے پر اکتفاء کیا ہے اور یہ درست ہے، اسلئے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق ہے جو متکلم فیہ ہے اور ثابت یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے جب تحدیث کی صراحت کیا ہو جیسے یہاں کیا ہے اور شاید مولف نے اسکی تصحیح ہیثمی کے اس قول سے اخذ کی ہے۔

''اور اسے احمد وابو یعلیٰ نے روایت کیا ہے اور اسکے رجال موثق ہیں''

لیکن یہ ضروری نہیں جیسا کہ ابھی اس کی طرف اشارہ گذرا ہے۔

مؤلف کا تعلیق کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''جو شخص اسے (یعنی لہسن وغیرہ) کھائے اسے مسجد اور لوگوں کی مجالس سے دور رہنا ضروری ہے یہاں تک کہ ان کی بو دور ہو جائے اور اسی کے ساتھ مکروہ بو کو بھی شامل کیا جائیگا۔ جیسے دھواں، ڈکار اور منہ کی بد بو۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس الحاق میں نظر ہے۔ کیونکہ منہ کی بد بو وغیرہ آسمانی علت ہے اسمیں انسان کے ارادہ وکسب کا دخل نہیں ہے اور نہ وہ اسکا ازالہ کرسکتا ہے تو اسے ان مکروہ بو میں کیسے شامل کیا جاسکتا ہے جو اس کے ارادہ وکسب سے ہو، اور ان کے اسباب کو اپنانا یا نہ اپنانا اس کے ارادہ وکسب میں ہو۔ اور شارع حکیم نے لہسن وغیرہ کھانیوالے کو مساجد میں حاضر ہونے اور جماعت کی فضیلت حاصل کرنے سے مومنین اور ملائکہ مقربین کی ایذاء رسانی کی پروانہ کرنے کی سزا میں روک دیا ہے لہذا یہ جائز نہیں کہ اس کی فضیلت سے انھیں روک دیا جائے جن کے منہ سے بد بو آتی ہو یا دیگر ایسی بات ہو اس فارق کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

مؤلف کا مساجد میں کھانے، پینے اور سونے کی اباحت کے سلسلے میں یہ کہنا کہ: ''اور عبداللہ بن حارث نے کہا: ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مسجد میں روٹی اور گوشت کھاتے تھے۔ اسے ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ روایت کیا ہے''۔

میں کہتا ہوں کہ: بلکہ اس کی اسنا د صحیح ہے اور مولف نے اس کی تحسین میں صا حب "الزوائد " کی پیروی کیا ہے۔جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے:

"اس کی اسناد حسن اور اسکے رجال ثقہ ہیں اور یعقوب مختلف فیہ ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ: اگر یعقوب اس میں اکیلا ہوتا تو حسن ہوتی جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے۔لیکن ابن ماجہ نے اس سے حرملہ بن یحییٰ کے ساتھ شامل کر کے روایت کیا ہے،اور حرملہ ثقہ ہے،اور اسی کی وجہ سے یہ اسناد صحیح ہو جاتی ہے۔

اور معاویہ بن قرہ کی ان کے والد سے حدیث کا ذکر کیا ہے کہا کہ: ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ستونوں کے درمیان صف لگانے سے روکے جاتے تھے اور اس سے ہانکے جاتے تھے۔اسے ابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکی اسناد میں ایک مجہول شخص ہے

میں کہتا ہوں کہ: اسے شوکانی کی "النیل "(۱۶۴/۳) سے نقل کیا ہے اور اسکا پورا کلام یہ ہے

"جیسے ابو حاتم نے فرمایا،اور وہ یعنی ہارون بن مسلم ہے"

میں کہتا ہوں کہ: ابو حاتم نے جو کچھ فرمایا ہے۔اسلئے کہ اس نے نہیں جانا کہ عمر بن سنان صفدی کے سوا کوئی اور راوی ہے اور اسی لئے اس کے علاوہ کا ذکر نہیں کیا۔لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سے بھی تین ثقات نے روایت کیا ہے اور ان سبھی نے اس حدیث کو اس سے روایت کیا ہے۔

چنانچہ ابو داؤد طیاسی نے اپنی "مسند"(۱۰۷۳) میں کہا ہے۔قال حد ثنا ہا رون ابو مسلم :قال حد ثنا قتادہ عن معاویہ بن قرۃ بہ "

اور طیاسی کے طریق سے اسے ولابی نے "الکنی "(۱۱۳/۲) اور بیہقی نے (۱۰۴/۳) میں اسے نکالا ہے اور ایسے ہی اسے ابن ماجہ نے روایت کیا ہے لیکن اس کے

ساتھ دوسرے ثقہ کو شامل کیا ہے، اور اپنی ''سنن ''میں فرمایا ہے(۱۰۰۲)حد ثنا زید بن اخزم ابو طالب: ثنا ابو داؤد وابو قتیبه قالا: ثنا هارون بن مسلم به'

اور ابوقتیبہ کا نام سلم بن قتیبہ ہے اور اسے اس سے ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے لیکن اس کے ساتھ تیسرے ثقہ کو شامل کیا ہے اور اپنی ''صحیح'' (۱۵٦۷)نا یحیٰ بن حکیم :ثنا ابو قتیبه و یحیٰ بن حما دعن هارون ابی مسلم به'

اور اسے ابن خزیمہ کے طریق سے ابن حبان (۴۰۰۔موارد الظمآن) اور حاکم (۲۱۸/۱) نے دوسرے طریق سے تنہا سلمہ بن قتیبہ سے روایت کیا ہے اور فرمایا کہ ''صحیح الاسنا د ''ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے

لہذا اس تحقیق وتخریج سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ ہارون بن مسلم معروف ہے مجہول نہیں اور یہ کہ اس کی اسناد صحیح یا کم از کم حسن ہے اور یہ یقیناً اپنی ماقبل حدیث انس کی وجہ سے صحیح ہے۔ والله اعلم

جن جگہوں میں نماز سے روکا گیا ہے

مؤلف کا نمبر ا میں مقبرہ میں نماز کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور دونوں کے پاس جندب بن عبداللہ بجلی سے روایت ہے ......الخ

میرے خیال میں اسے ان دونوں یعنی شیخین کی طرف منسوب کرنا۔ غلطی ہے۔ کیونکہ اس حدیث کو اکیلے مسلم نے روایت کیا ہے بخاری نے نہیں جیسا کہ تحفۃ الاشراف وغیرہ جیسے ''النیل'' (۱۱۴/۲) میں ہے اور وہ ''الا روا ء'' (۳۱۸/۱) میں نکالی ہوئی ہے۔

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور آپ ﷺ سے روایت ہے آپ نے فرمایا: ''اللہ نے قبر کی زیارت کرنے والوں اور ان پر مساجد اور چراغوں کے بنانیوالوں کوملعون قرار دیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث اپنی شہرت کے باوجود ضعیف الاسناد ہے اسلئے کہ ابوصالح باذام کی ابن عباس سے روایت ہے اور باذام کو جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔ بلکہ کچھ نے اس پر جھوٹ کا الزام لگایا ہے جیسا کہ میں نے ''احکام الجنائز ''میں ذکر کیا ہے اور اس کی تفصیل ''التعلیق الجیاد ''میں کی ہے اور اس کے لئے ''تھذیب السنن ''اور ''التلخیص'' کو دیکھا جائے۔

ہاں یہ حدیث ''......زوارات ......'' کے لفظ کے ساتھ ضعیف ہے اسلئے اسکے شواہد ہیں ''السرج ''کو چھوڑ کر، اسلئے میں نے اسکا کوئی شاہد نہیں پایا۔اسلئے یہ اپنے ضعف پر برقرار ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''حنابلہ کے نزدیک ایسے ہی ہے اگر تین یا زیادہ قبروں کو شامل ہو۔لیکن جس میں ایک یا دو قبر ہو اسمیں کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہے۔اگر قبر کا استقبال کرے ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ کچھ حنابلہ کی بات ہے اور اس سے شیخ الاسلام ابن تیمیہ راضی نہیں ہوئے بلکہ اس کی تردید کی ہے اور عام اصحاب احمد سے ذکر کیا ہے کہ مقبرہ میں کوئی فرق نہیں۔اس میں ایک قبر ہو یا زیادہ انھوں نے ''الاختیارات العلمیة ''میں فرمایا ہے:

''نماز مقبرہ میں درست نہیں ہے نہ اس کی طرف اور اس سے نہی شرک کے ذریعہ کو روکنے کیلئے ہے اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے کہ ایک اور دو قبر نماز سے نہیں روکتی، کیونکہ مقبرہ کا نام اسے شامل نہیں ہوتا اور مقبرہ تین قبروں یا زیادہ سے ہوتا ہے اور احمد اور ہمارے عام اصحاب کے کلام میں یہ فرق نہیں ہے۔ بلکہ ان کے کلام کا

عموم اور ان کی تعلیل و استدلال ایک قبر کے پاس بھی نماز سے روکتی ہے۔ اور یہی درست ہے۔ اور مقبرہ ہر وہ جگہ ہے جس میں قبر ہو، قبروں کے مجموعہ کا نام نہیں ہے۔ اور ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جو مقبرہ کے نام میں قبروں کے آس پاس کا حصہ شامل ہوا اسمیں نماز نہیں پڑھی جائے گی، اور یہ متعین کرتا ہے کہ روکنا ہر تنہا قبر اور اس سے متعلق صحن کی حرمت کو شامل ہے اور آمدی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اس میں نماز جائز نہیں ہے یعنی اس مسجد میں جس کا قبلہ قبر کی طرف ہو یہاں تک کہ اسکے اور قبر کے درمیان کوئی دیوار حائل ہو۔ اور کچھ نے ذکر کیا ہے کہ یہ احمد کا منصوص ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: شیخ الاسلام نے "الفتاویٰ" وغیرہ میں ان مساجد میں جو قبروں پر بنی ہو نماز کی کراہت پر علماء کا اتفاق ذکر کیا ہے اور احمد کے مذہب میں اسمیں نماز کا باطل ہونا نقل کیا ہے اور یہ قبروں پر مساجد بنانے اور ان پر تعمیر کرنے کی نہی کی احادیث سے مستفاد ہے۔ اور یہ ایک اہم مسئلہ ہے جس سے فقہاء غافل رہ گئے ہیں اسی لئے میں نے چاہا کہ اس پر تنبیہ کر دوں اور ان تعلیقات کو نہ چھوڑ دوں۔ اور میں نے اسکے بارے میں "التعلیقات الجیاد" و "احکام الجنائز" اور "تحدیر الساجد من اتخاذ القبور مساجد" میں تفصیل سے بات کی ہے۔

مؤلف کا نمبر ۳ کے تحت یہ کہنا کہ: "کوڑا خانے اور ذبیحہ خانے اور عام راستے اور اونٹ کے باڑے اور غسل خانے اور کعبہ کے اوپر نماز تو زید بن جبیرہ سے داؤد بن حصین سے ابن عمر سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے سات جگہوں میں نماز سے روک دیا۔"

میں کہتا ہوں کہ: مذکورہ جگہوں کا ذکر کیا پھر ترمذی سے اس حدیث کی تضعیف نقل کیا ہے اور اسکو اس پر برقرار رکھا ہے اور یہ درست ہے جیسا کہ "الارواء" (۲۸۷) میں بیان کیا گیا ہے اسلئے دعویٰ بغیر صحیح دلیل کے لوٹ آیا، لہٰذا مولف پر ضروری تھا کہ دوسری صحیح احا

دیث لاتا جواس حدیث کی شاہد ہوتیں اگر چہ کہ اس کے کچھ مفردات میں ہوتیں اور اسمیں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:

''پوری زمین مسجد ہے، مگر مقبرہ اور غسلخانہ''

اسے ابوداؤد وترمذی اور حاکم وبیہقی وغیرہم سے نکالا ہے اور اس کی اسناد کچھ کے ہاں شیخین کی شرط پر صحیح ہے اور یہ گذشتہ مصدر میں نکالی ہوئی ہے۔

اور اس میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:

''جب نماز حاضر ہو اور تم نہ پاؤ مگر بکریوں کا باڑا یا اونٹوں کا باڑا تو بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو اور اونٹوں کے باڑے میں نماز نہ پڑھو۔''

اسے احمد ودارمی اور ابن ماجہ وغیرہم نے صحیح سند کے ساتھ شیخین کی شرط پر ابو ہریرہ کی حدیث سے نکالا ہے اور اس معنیٰ میں دوسری حدیثیں میں نے ''الثمر المستطاب ''میں نکالی ہیں

اور دوسری جگہوں میں نماز سے نہی کے بارے میں کوئی حدیث میں نہیں جانتا اور ان میں نماز باطل ہونے کی بات آپ ﷺ سے نص ہی سے جائز ہوسکتی ہے، اسے جاننا چاہئے۔

نمازی کے سامنے سترے سے متعلق

مؤلف کا سترے کے حکم کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''اور نمازی کیلئے مستحب ہے کہ اپنے سامنے سترہ بنائے......''

میں کہتا ہوں کہ: استحباب کی بات سترے کے حکم کی کئی حدیثوں کے خلاف ہے جن میں

سے مولف نے ایک کا ذکر کیا ہے۔اور کچھ میں غیر سترہ کی طرف نماز سے نہی ہے،اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اسی کو ترجمہ الباب بنایا ہے اور اس نے اور مسلم نے ابن عمر سے مر فوعا روایت کیا ہے "لا تصل الا الیٰ سترة......"تم سترے ہی کی طرف نماز پڑھو ......"اور جس سے اسکے وجوب کی تاکید ہوتی ہے یہ ہیکہ وہ بالغہ عورت اور گدھے اور کالے کتے کے گذرنے سے نماز کے باطل نہ ہونے کا ایک شرعی سبب ہے جیسا کہ یہ حدیث سے ثابت ہے۔اور گذرنیوالے کو اسکے سامنے سے گذرنے سے روکنے کا اور اسکے سواء سترہ سے متعلق احکام کا۔اور"نیل الدوطار"(۲/۳)اور"السیل الجرار"(۱/۱۷۶)میں شوکانی اسکے وجوب کی طرف گئے ہیں اور "المحلی"(۴/۸-۱۵)میں ابن حزم کے کلام سے یہی ظاہر ہے۔

مؤلف کا نمبر(۱) کے تحت یہ کہنا کہ:"ابو ہریرہ سے روایت ہے کہا کہ ابو القاسم ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے چہرے کے سامنے کچھ رکھ لے اور کچھ نہ پائے تو ایک عصا گاڑدے اور اگر کوئی عصا نہ ہو تو ایک لکیر بنالے جو چیز اسکے سامنے سے گذرے اسے نقصان نہیں پہنچائے گی۔اسے احمد وابوداؤد نے اور ابن حبان نے روایت کیا اور اسے صحیح قرار دیا۔جیسا کہ احمد وابن مدینی نے اسے صحیح قرار دیا اور بیہقی نے فرمایا اس حدیث سے اس حکم میں انشاء اللہ کوئی بات نہیں ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ:یہ حدیث ضعیف الاسناد ہے صحیح نہیں ہے اگر چہ جن کا مؤلف نے ذکر کیا ہے انھوں نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔اور دوسروں نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ان کی تعداد اور دلیل زیادہ پائیدار ہے اور خصوصیت سے احمد سے اسکے بارے میں مختلف روایت ہے حافظ نے "التهذيب"میں ان سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا"الخط ضعيف"اور"التلخيص"میں ابن عبدالبر کی"الاستذكار"سے احمد کی تصحیح نقل

کر کے اسکے بعد اس پر یہ تعاقب کیا ہے۔

اور سفیان بن عینیہ اور شافعی و بغوی وغیرہ ہم نے اسکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے'' اور ''التھذیب ''میں ہے۔

دار قطنی نے فرمایا: صحیح اور ثابت نہیں ہے اور شافعی نے سنن حرملہ میں فرمایا: نما زی اپنے سامنے لکیر نہیں بنائے گا مگر یہ کہ یہ کسی ثابت حدیث میں ہو تو اسکی پیروی کیجائے گی۔''

میں کہتا ہوں کہ: مالک نے ''المدونة ''میں فرمایا ہے: ''الخط با طل ''لکیر بنانا باطل ہے اور اسے متاخرین میں سے ابن الصلاح ونووی اور عراقی وغیرہم نے ضعیف قرار دیا ہے اور یہی درست ہے اسلئے کہ اس کی دو علتیں ہیں جو اسکی صحت تو کجا اسکے حسن کے حکم سے روک رہی ہیں اور وہ دونوں اضطراب اور جہالت ہیں اور اضطراب کی نفی سے جیسا ''بلو غ المرام ''میں حافظ اسکی طرف گئے ہیں جہالت کی کا انتفاء نہیں ہوتا جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔تو گویا وہ حدیث کو حسن قرار دیتے وقت اس سے غافل رہ گئے ہیں۔ ورنہ ''التقریب ''میں انھوں نے اسکے دونوں راوی عمرو بن محمد بن حریث اور اسکے دادا حریث کی جہالت کا قرار کیا ہے۔اور معصوم وہ ہے جسے اللہ معصوم بنادے۔

اور میں نے اس حدیث کی دونوں علتوں کے بارے میں تفصیل سے بات کی ہے اور ان علماء کے اقوال کو جنھوں نے اسے ضعیف قرار دیا ہے ''ضعیف سنن ابی داؤد ''نمبر (۱۰۷) میں ذکر کیا ہے۔اور مقدمہ میں گذرا کہ اس حدیث کو ابن الصلاح نے شاذ کی مثال میں پیش کیا ہے، قاعدہ اولیٰ دیکھئے۔

اور بیہقی کے قول میں جسے مؤلف نے نقل کیا ہے حدیث کی تضعیف کی طرف ایک لطیف اشارہ ہے اسلئے کہ اپنے قول:

''لا باس به ''کو ''فی هذا الحکم '' سے مقید کیا ہے۔

گویا وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ حدیث فضائل اعمال کے بارے میں ہے اسلئے ان کے بارے میں اس حدیث سے کوئی بات نہیں۔اور گویا یہی نووی کے ''المجموع ''میں اس قول کا مستند ہے کہ:

''مختار خط کا استحباب ہے'' کیونکہ اگر چہ حدیث ثابت نہیں پھر بھی اس میں نمازی کے لئے تحریم حاصل ہو جاتی ہے اور ہم نے فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل کے سلسلے میں علماء کے اتفاق کو پہلے بیان کر دیا ہے لیکن حلال وحرام میں نہیں اور یہ فضائل اعمال جیسی چیز ہے۔

میں کہتا ہوں کہ:''التهذیب '' سے منقول شافعی رحمہ اللہ کا قول اس کی اور بیہقی کی تردید کر رہا ہے، کیونکہ وہ صاف ہے انھوں نے رضی اللہ عنہ خط کی مشروعیت کی رائے نہیں دی ہے مگر یہ کہ حدیث ثابت ہو اور یہ دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کر رہا ہے۔

یا تو ان کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث فضائل اعمال کے بارے میں نہیں بلکہ احکام کے بارے میں ہے اور یہی ان کے کلام سے ظاہر ہے۔یا یہ کہ وہ فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل کی رائے نہیں رکھتے ۔اور یہی درست ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے اور اسے میں نے ''المقدمة ''میں بیان کر دیا ہے۔

مؤلف کا نمازی کے سامنے سے گذرنے کے ناجائز ہونے اور اسکے سترے کے بارے میں یہ کہنا کہ:''اور زید بن خالد سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔اگر نمازی کے سامنے گزرنے والا جان لے کہ اس پر کیا ہے تو چالیس سال تک کھڑے رہنا اسکے لئے اس کے سامنے سے گزرنے سے بہتر ہوگا اسے بزار نے صحیح سند سے روایت کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز نہیں ،یہ صحیح نہیں ہے ، کیونکہ اس میں صحت کی پوری شروط نہیں

ہیں، کیونکہ ان میں شذوذ سے سلامت رہنا ہے اور یہ سلامت نہیں بلکہ اسکے ایک راوی نے جو ابن عیینہ ہے دو جگہ غلطی کی ہے۔

نمبر (۱): یہ کہ اسے زید بن خالد کی مسند میں کر دیا ہے، درست یہ ہے کہ یہ مسند ابو جہیم میں ہے جیسا کہ اس سے پہلے کتاب میں مذکورہ جماعت کی روایت میں ہے اور اس میں صراحت ہیکہ زید بن خالد نے ابو جہیم کے پاس اس حدیث کے متعلق سوال کرنے کیلئے بھیجا تو اسمیں زید ایک سائل ہے، اس کا راوی نہیں ہے۔

نمبر (۲): مؤلف کا قول ''اربعين خريفا ''تو خریفا کی یہ زیادتی ابن عیینہ کی غلطی ہے اسلئے کہ اس نے اسے ابو النضر سے بسر بن سعید سے روایت کیا ہے اور مالک وسفیان ثوری نے اسکی مخالفت کی ہے۔ اور دونوں نے کہا کہ ابو النضر نے کہا: میں نہیں جانتا کہ ''اربعين يو ما'' کہا یا'' شهر ا'' یا ''سنة ''اور یہی ابن عیینہ سے احمد کی بھی ایک روایت ہے اور یہ اس سے بزار کی روایت کے غلط ہونے کو تقویت پہو نچاتی ہے۔ حافظ نے ''الفتح '' میں فرمایا ہے۔

لہذا اسکا (یعنی اسکے قول'' خريفا ''کا) یقین ہونا بعید ہے۔ اور دونوں شک ایک راوی سے ایک حالت میں ہوئے ہیں۔''

اور شاید اسے صحیح قرار دینے میں مؤلف کا اعتماد اس حدیث کے بارے میں منذری اور ہیثمی کا قول ہے:

''اسے بزار نے روایت کیا ہے اور اسکے رجال صحیح کے رجال ہیں''

اور اسکے بارے میں اسکا بالکل بھروسہ نہیں جیسا کہ ہم نے تمہیں بار بار تنبیہ کیا ہے اور مقدمہ میں اسکی تفصیل کیا ہے، پھر اسنے کہا: ''ابن حبان وغیرہ نے فرمایا ہے کہ حدیث میں مذکورہ تحریم اسوقت ہے جب کوئی سترے کی طرف نماز پڑھتا ہو۔ لیکن اگر

سترے کی طرف نماز نہ پڑھتا ہوتو اسکے سامنے سے گذرنا ناجائز نہیں ہوگا۔اور ابو حاتم نے (جوابن حبان ہیں) اس پر مطلب بن ابو وداعہ کی روایت سے جسے اپنی "صحیح "میں روایت کیا ہے استدلال کیا ہے اسنے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو مطاف کے حاشئے میں اپنے طواف سے فراغت حاصل کرنے کے بعد دیکھا کہ آپ نے دو رکعت نماز پڑھی اور آپ کے اور طواف کرنیوالوں کے درمیان کوئی نہیں تھا......"

میں کہتا ہوں کہ: مذکورہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ کثیر بن کثیر بن المطلب کی روایت سے ہے اور اسکے اوپر اسکی اسناد میں اختلاف کیا گیا ہے۔ابن عیینہ نے کہا کہ اس سے اسکے بعض اہل سے روایت ہے کہ اسنے اپنے مطلب سے سنا ہے۔اور ابن جریج نے کہا مجھے کثیر بن کثیر نے اپنے والد سے خبر دیا اپنے دادا سے روایت کرتے ہوئے ،سفیان نے کہا: میں کثیر کے پاس گیا اور اس سے سوال کیا میں نے کہا کہ تم اپنے والد سے کوئی حدیث بیان کرتے ہو؟ تو اس نے کہا: میں نے اسے اپنے والد سے نہیں سنا ہے، میرے بعض اہل نے مجھ سے میرے دادا سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے

اسے ابوداؤد اور بیہقی نے تخریج کیا ہے، اور (بیہقی) نے فرمایا"

اورکہا گیا ہے عن ابن جریج عن کثیر عن ابیه قال :حد ثنی اعیا ن بنی المطلب عن المطلب ۔اور ابن عیینہ کی روایت "احفظ ہے"

میں کہتا ہوں کہ: اس روایت کا مرجع بعض اہل کثیر پر ہے اور اسکا نام نہیں لیا گیا ہے اسلئے وہ مجہول ہے اور ابن جریج نے اسکا نام "کثیر بن المطلب" ذکر کیا ہے اور وہ بھی مجہول ہے۔اور اسکے لئے ابن حبان کی توثیق اسے جہالت نہیں نکال سکتی ۔اور حافظ نے "التقریب "میں اشارہ کیا ہے کہ وہ لین الحدیث ہے۔

پھر اگر یہ حدیث صحیح بھی ہوتو ابن حبان نے جس کیلئے استدلال کیا ہے نص نہیں

ہوسکتی ،اسلئے کہ ہوسکتا ہے ایسے مصلی کے سامنے سے گذرنا جس کے آگے سترہ نہ ہو مسجد حرام کے ساتھ خاص ہو۔اور بعض علماء نے اس سے اس پر استدلال (بھی) کیا ہے۔

واللہ اعلم۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ:''اسکے حکم کے بارے میں اور حنفیہ و مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نمازی کیلئے کسی کے گذرنے کے خوف کے وقت سترہ بنانا مستحب ہے۔ابن عباس کی اس حدیث کی وجہ سے کہ نبی ﷺ نے فضاء میں نماز پڑھی اور آپ کے سامنے کچھ نہیں تھا۔اسے احمد وابو داؤد اور بیہقی نے روایت کیا اور انھوں نے کہا:''اور اسکا فضل بن عباس سے اس سے صحیح ایک شاہد ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ:اسمیں کئی گرفت ہے۔

مذکورہ تعلیل محض رائے ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اسمیں ان نصوص کو بیکار کرنا ہے جو سترہ بنانا واجب قرار دیتی ہیں اور ان میں سے کچھ کا ذکر گذر چکا ہے اور محض رائے سے یہ جائز نہیں ہے اور خصوصیت سے ہوسکتا ہے کہ گذرنیوالا ایسے جنس سے ہو جسے انسان نہیں دیکھتا ہے،اور وہ شیطان ہو اور آپ ﷺ کے قول ،فعل سے صراحت کے ساتھ آیا ہے،اس لئے آپ سے بصحت ثابت ہے کہ:

''جب تم میں سے کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب ہو جائے شیطان اس پر اسکی نماز کاٹ نہ دے''۔

اور یہ''الصحیحة'' (۱۳۷۳) میں تخریج شدہ ہے۔اور شیطان کی تاویل گذرنیوالے انسان سے کرنا مجاز ہے جس کا ایمان بالغیب کی کمزوری کے سوا کوئی جواز نہیں ہے۔

اور یہ بھی صحیح ہے کہ شیطان نے نبی ﷺ کی نماز کو فاسد کرنا چاہا۔تو اللہ نے آپ کو

اس پر قابو دیدیا اور آپ نے اسکا گلا دبادیا یہانتک کہ اپنی دونوں انگلیوں کے درمیان اسکے لعاب کی ٹھنڈک محسوس کی۔ اور آپ نے فرمایا" واللہ! اگر میرے بھائی سلیمان کی دعاء نہ ہوتی تو وہ بندھا ہوا ہوتا جس سے اہل مدینہ کھیلتے۔

اور یہ قصہ مسلم (۲/۷۳) وعبدالرزاق (۲/۲۴/۲۳۳۸) احمد (۱/۴۱۳) و۳/۸۲ و ۵/۱۰۴ و ۱۰۵) اور طبرانی کی "الکبیر" (۲/۲۲۴ و ۲۲۱ و ۲۵۱) میں کئی صحابہ سے متقارب الفاظ سے آیا ہے۔

دیکھئے "صفة الصلا ة "(۷۴)

نمبر (۲): یہ کہ ابن عباس کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ اسناد کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے اسمیں حجاج بن ارطاۃ ہے جوضعیف مدلس ہے اور اسے عن سے روایت کیا ہے

اور یہ میرے پاس "الا حا دیث الضعیفة "(۵۸۱۴) میں معنی کی دوسری احادیث کے ساتھ تخریج شدہ ہے۔

نمبر (۳): اسے ابوداؤد سے منسوب کیا ہے جو غلط ہے اسلئے کہ یہ اس کے ہاں نہیں ہے اور اسے ایسے ہی فضل بن عباس کی حدیث سے روایت کیا ہے جس پر کلام اسکے بعد آرہا ہے

نمبر (۱): مؤلف کا یہ کہنا کہ: "بیہقی نے فرمایا ہے کہ اسکا فضل بن عباس سے اس سے صحیح اسناد کے ساتھ ایک شاہد ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ: یہ بیہقی رحمہ اللہ کا تساہل ہے۔ کیونکہ عباس بن عبیداللہ بن عباس کی فضل بن عباس سے روایت ہے اور حافظ نے "التھذیب "میں فرمایا ہے۔

ابن حزم نے اسے انقطاع کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ انھوں نے (۴/۱۳) فرمایا ہے کہ عباس نے اپنے چچا فضل کو نہیں پایا اور یہ درست ہے اور ابن حبان نے فرمایا کہ "لا یعرف حاله"

اورشوکانی ''نیل الاوطار ''(۸/۳) میں اس انقطاع کی علت سے غافل رہ گئے اور ''شرح السنة ''(۴۶۱/۲) کے معلق نے ان کی پیروی کیا ہے۔

مؤلف کا نمبر (۷) کے تحت یہ کہنا کہ: ''نماز کو کوئی چیز نہیں کاٹتی ......ابو الوداک سے ابوداؤد کی حدیث کی وجہ سے، اس نے کہا کہ قریش کا ایک نوجوان ابوسعید کے سامنے سے گذرا اور وہ نماز پڑھ رہے تھے تو اسے دھکا دیا اور وہ نماز پڑھ لئے تو کہا کہ بیشک نماز کو کوئی چیز نہیں کاٹتی لیکن رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس قدر ہو سکے ٹالو۔ اسلئے کہ وہ شیطان ہے''

میرے خیال میں : یہ حدیث ضعیف ہے جو قابل استدلال نہیں ۔کیونکہ ابوالوداک سے مجالد بن سعید کی روایت ہے اور مجالد قوی نہیں ہے اور اخیر عمر میں تغیر پذیر ہو گیا تھا جیسا کہ حافظ نے ''التقریب ''میں فرمایا ہے، اور اس حدیث کی روایت میں اضطراب کیا ہے ۔کبھی اس میں اسکے اس قول ''ان الصلاۃ لا یقطعھا شئی ''کو موقوف کیا ہے اور اسے نبی ﷺ تک پہنچایا ہے جیسا کہ کتاب کی روایت میں ہے اور کبھی آپ تک پہنچایا ہے ۔جیسا کہ ابوداؤد کی دوسری روایت میں ہے ۔اسی لئے ابن حزم اور نووی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے

اور اس موقوف ومرفوع جملے کے ضعف کی تائید اس سے ہوئی ہے کہ نوجوان کا قصہ ''صحیحین'' میں ابوسعید کے ساتھ ابوسعید سے دوسرے طریق سے اس جملے کو چھوڑ کر ہے ۔اسلئے کہ یہ ثابت ہوا کہ یہ اس حدیث میں منکر ہے

ہاں یہ جملہ دوسرے طرق سے بعض صحابہ سے روایت کیا گیا ہے لیکن ، برخلاف بعض معاصر محدثین کے سب ضعیف ہے اور میں نے اسے ''ضعیف سنن ابو داؤد'' (نمبر ۱۱۶، ۱۱۷) میں اور ''الضعیفة ''(۵۶۶۱) بیان کر دیا ہے۔

اور آپ ﷺ سے ان احادیث ضعیفہ کے خلاف ثابت ہے، اور آپ ﷺ کا یہ

ارشاد ہے:

''انسان کی نماز کو جب اسکے سامنے کجاوے کی پیچھے کی کھڑی کے برابر نہ ہو۔تو گدھا اور سیاہ کتا اور عورت کاٹ دیتی ہے''

اسے مسلم وغیرہ نے ابوذر کی حدیث سے نکالا ہے۔اور یہ میری کتاب ''صحیح سنن ابوداؤد'' (نمبر ۶۹۹) میں ہے۔اور اگر یہ احادیث صحیح ہوتیں تو ان کے اور اس حدیث صحیح کے درمیان ایسی صورت سے تطبیق ہوسکتی تھی کہ اسکے ساتھ کوئی تعارض یا نسخ کا دعویٰ نہ رہ جائے۔اور یہ ایسے کہ ان احادیث کے عموم کو اسکے مفہوم سے مقید کردیا جاتا اور ہم کہتے کہ نماز کو جب اسکے سامنے سترہ ہو تو کوئی چیز نہیں کاٹتی ورنہ اس میں مذکورہ چیزیں اسے کاٹ دیتی ہیں۔بلکہ یہ تطبیق ابوذر کی ایک روایت میں منصوص ہوکر مرفوعا اس لفظ کے ساتھ آئی ہے:

''نماز کو کوئی چیز نہیں کاٹتی جب اسکے سامنے کجاوے کی پیچھے کی لکڑی کے مشابہ ہو اور فرمایا نماز کو عورت کاٹ دیتی ہے......''

اسے طحاوی نے صحیح سند سے روایت کیا ہے۔

اور اسی سے احادیث میں تطبیق ہوجاتی ہے۔اور یہ ماننا واجب ہوجاتا ہے کہ نماز کو سترہ نہ ہونے کے وقت مذکورہ اشیاء کاٹ دیتی ہیں۔اور یہی امام السنہ احمد بن حنبلؒ کا مذہب ہے۔اور یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مختار مذہب ہے اور اس مسئلے میں اپنی بحث کے خاتمے میں فرمایا ہے۔

اور جنھوں نے نماز کے کاٹنے کی احادیث کی مخالفت کی ہے انھوں نے ان کا معارضہ بعضوں کی تضعیف ہی سے کیا ہے اور یہ اس کی تضعیف ہے جو حدیث نہیں جانتا۔ جیسا کہ اسکے اصحاب نے ذکر کیا ہے۔یا انھوں نے اسکا معارضہ نبی ﷺ سے ضعیف

روایتوں سے کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: نماز کوکوئی چیز نہیں کاٹتی'' یا اس سلسلے میں صحابہ سے جو روایت آئی ہے حالانکہ صحابہ کے اندر یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا۔ یا ضعیف رائے سے جو درست بھی ہوتو اس دلیل کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

دیکھئے ان کی کتاب ''القواعد النورانية (۹۔۱۲)اور ''زاد المعاد'' (۱/۱۱۱)

مباحات نماز سے متعلق

مؤلف کی نمبر (۲) کے تحت پیش کردہ یہ حدیث کہ: ''اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت ہے: اے لوگو! نماز میں التفات سے بچو۔ کیونکہ ملتفت کی نماز نہیں اور اگر نفل میں مغلوب ہو جاؤ تو فرائض میں ہرگز مغلوب نہ ہوؤ۔ اسے احمد نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں دو گرفت ہے:

اول۔ یہ حدیث ''المسند ''(۶/۴۴۲'۴۴۳) میں موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔ اور اس لغزش وجہ یہ ہیکہ احمد نے اپنی سند سے ابوداؤد سے ایک مرفوع حدیث روایت کی ہے جس پر (ص ۲۶۲) میں کلام کیا گیا ہے اور اسکے بعد یہ ہے''ابوالدرداء نے فرمایا: اے لوگو! التفات سے بچو......''تو مولف اسکے قول ''قال ابو الدرداء ''پر متنبہ نہ ہوسکا اور ان کے اس مقولے کو پوری حدیث مرفوع میں سمجھ گیا۔ اس پر غور کرو۔

ثانی۔ یہ کہ اس حدیث کی اسناد ضعیف ہے۔ جس میں بالاتفاق ایک مجہول شخص ہے اور میں نے اس اشارہ کردہ حدیث پر کلام کیوقت علماء کے اقوال ذکر کردیئے ہیں۔

ہاں! اس حدیث کو منذری اور ہیثمی نے ابوالدرداء سے طبرانی کی روایت سے مرفوعا پیش کیا ہے لیکن دونوں ہی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

نیز مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''انس سے روایت ہے کہا کہ مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم نماز میں التفات سے بچو، کیونکہ نماز میں التفات ہلاکت ہے، اور اگر ضروری ہو تو نفل میں نہ کہ فریضہ میں۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور صحیح قرار دیا۔

میرے خیال میں: اس میں دو گرفت ہے:

اول۔ ترمذی نے اسے صحیح نہیں قرار دیا ہے۔ اور ''سنن'' ترمذی کے کسی نسخے میں ان کی کوئی تصحیح نہیں ہے جیسا کہ اسکے محقق احمد شاکر نے فرمایا ہے۔ بلکہ اسکے کچھ نسخے میں یہ ہے اس نے کہا: ''یہ حدیث حسن ہے'' اور کچھ میں یہ کہ ''یہ حدیث غریب ہے'' اور ایک دوسرے میں ہے ''یہ حدیث حسن غریب ہے''

اور مصنف نے اسکی تصحیح ''المنتقیٰ'' سے نقل کی ہے جو بظاہر اسکا وہم ہے اور میں نے دیکھا کہ منذری نے ''الترغیب'' میں ذکر کیا ہے کہ ترمذی کے کچھ نسخوں میں تصحیح ہے۔

ثانی۔ یہ حدیث نہ صحیح ہے نہ حسن، کیونکہ علی بن زید بن جدعان کی سعید بن مسیب سے روایت ہے۔ کہا کہ انس بن مالک نے فرمایا:

''اور یہ اسناد ضعیف ہے، جس میں دو علت ہے''

۱۔ علی بن جدعان کا ضعف۔

۲۔ اور ابن المسیب اور انس کے درمیان انقطاع، اور منذری نے اپنی ''ترغیب'' میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس حدیث کو ابن القیم نے ''الزاد'' میں دو علتون سے معلول فرمایا ہے۔ لہذا معاصرین میں جس نے اسے ''صحیح الاسناد'' قرار دیا ہے، اس کی بات پر فریفتہ نہیں ہونا چاہئے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔ اللہ

بندے پر وہ نماز میں ہوتو برابر متوجہ رہتا ہے جب تک التفات نہ کرے اور جب ملتفت ہو جائے تو اس سے پھر جاتا ہے اسے احمد وابوداؤد نے روایت کیا، اور صحیح الاسناد قرار دیا۔

اس میں دو نوٹس ہیں:

اول۔ ابوداؤد نے اسے صحیح نہیں قرار دیا ہے اور نہ اس کی یہ عادت ہے۔ مذکورہ تصحیح حاکم کی ہے۔ اسلئے کہ اس حدیث کو ''المستدرک'' میں نکالا ہے۔ اور فرمایا کہ ''صحیح الاسناد ہے'' تو ظاہر ہیکہ طابع یا کسی دوسرے سے ''و الحاکم'' تخریج سے ساتھ ساقط ہوگیا ہے۔ اور جلدی ہی ایک ایسا ہی سقوط آرہا ہے۔

ثانی۔ حدیث کی اسناد صحیح نہیں ہے۔ اسلئے اس میں ابوالاحوص ہے اور وہ مجہول ہے، جیسا کہ نووی نے ''المجموع'' میں فرمایا ہے اور اسکی وجہ سے حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اسکی تائید اس سے ہوتی ہیکہ آپ ﷺ نماز پڑھتے رہتے تھے تو جب کوئی انسان دروازہ کھلواتا تھا تو دروازہ کھولدیتے تھے جو قبلے میں تھا یا آپ کے دائیں یا بائیں اور قبلہ کی طرف پیٹھ نہیں کرتے تھے، اسے دارقطنی نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ اس لفظ کے ساتھ بہت ضعیف ہے اسلئے کہ دارقطنی (ص۱۹۴) کے ہاں محمد بن حمید کے طریق سے ہے جو رازی ہے اور متہم بالکذب ہے، باوجودیکہ وہ حافظ ہے، اور نسائی وغیرہ کے ہاں دوسرے لفظ کے ساتھ صحیح ہے۔ اور اس میں وہ چلنا ہے جس کے لئے اس سے استدلال کیا گیا ہے۔ اور مولف نے اس سے پہلے اسی کا ذکر کیا ہے۔ اور یہ ''الصحیحة'' (۲۷۱۶) میں تخریج کی ہوئی ہے اسلئے اگر اسی پر اکتفاء کرتا تو بہتر ہوتا۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''نمازی کو سلام کرنے اور اسے مخاطب کرنے کے بارے میں کہ اسکے لئے جو سلام یا مخاطب کرے اشارے سے جواب دینا جائز ہے۔ چنانچہ جابر بن عبداللہ

سے روایت ہے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ نے بھیجا......اور آپ کے پاس آیا تو آپ اپنے او نٹ پر نماز پڑھ رہے تھے، اور میں نے آپ سے بات کی تو اپنے ہاتھ سے ایسے اشارہ کیا۔ اسے احمد و مسلم نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: مسلم (۲/۷۱) کی روایت میں ہے۔ اور میں نے آپ کو سلام کیا تو میری طرف اشارہ کیا'' اور یہ مقصود پر دلالت میں زیادہ صاف ہے لہذا اسے لانا بہتر تھا۔

مؤلف کا نمبر ۷ کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور سہل بن سعد ساعدی سے نبی ﷺ سے روایت ہے آپ نے فرمایا۔ جسے اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو چاہئے کہ ''سبحان اللہ'' کہے اسے احمد ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا''

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث ''صحیحین'' میں بھی سہل کی طویل حدیث میں ہے اور کتاب میں یہ پوری حدیث ''صلوٰۃ الجماعۃ ''(جواز انتقال الامام و الماموم) میں آئی ہے گویا مولف اس سے غافل رہ گیا۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ایک کپڑے میں نماز پڑھی اسکے فاضل سے زمین کی تپش اور سردی سے بچاؤ کرتے تھے۔ اسے احمد نے صحیح سند سے روایت کیا''۔

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز صحیح نہیں ہے اور نہ حسن ہے اسلئے کہ اسکے طرق کا مدار حسین بن عبداللہ بن عباس پر ہے۔ جو ضعیف ہے جیسا کہ ''التقریب'' میں ہے دیکھئے ''المسند'' (۲۳۲۰، ۲۳۸۵، ۲۷۶۰، ۲۹۴۰، ۳۳۲۷)

اور ظاہر یہ ہے کہ مؤلف نے اسکی اسناد کی صحت کا التزام اپنی عادت کے موافق ہیثمی کی تخریج (۲/۴۸) میں اسکے اس قول سے کی ہے کہ، اسے احمد وابویعلیٰ اور طبرانی نے ''الکبیر'' اور ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے'' اور احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں''

اور یہ ضروری نہیں جیسا کہ میں نے تنبیہ کی ہے اور اسے مقدمہ میں بیان کر دیا ہے۔ اگر ہیثمی کی یہ بات درست بھی ہو کہ ''احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں'' تو یہ صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ ابھی میں نے ذکر کیا ہے کہ اسکا مدار حسن پر ہے، جو صحیح کے رجال میں نہیں ہے۔

مؤلف کا نمبر ۱۱ کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور آپ ﷺ نماز پڑھتے تھے اور آپ کے آگے سے کوئی لڑکا گذرتا تو اپنے ہاتھ سے ایسے اشارہ فرماتے، اور وہ لوٹ جاتا، اور ایک لڑکی آپ کے آگے سے گذری، تو آپ نے اپنے ہاتھ سے ایسے اشارہ کیا اور وہ گذر گئی، تو جب آپ نے نماز پڑھ لیا تو فرمایا۔ وہ (لڑکیاں) زیادہ غالب ہیں۔ اسے امام احمد نے ''السنن'' میں ذکر کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: الزاد'' میں اسے ابن القیم نے ایسے ہی نکالا ہے اور مولف نے اسی سے نقل کیا ہے، اور ہماری اس پر دو گرفت ہے

اول۔ اسے ''السنن'' سے منسوب کرنا یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ یہ ''سنن اربعة'' میں ہے۔ حالانکہ ابن ماجہ کے سوا کسی نے نہیں روایت کیا ہے۔

ثانی۔ یہ کہ دونوں کی اسناد ضعیف ہے اسمیں ایک غیر معروف ہے اور اسی لئے اسکو ابن القطان اور بوصیری نے ضعیف قرار دیا ہے۔

پھر کہا کہ ''اور اپنی نماز میں کھنکھارتے تھے، علی بن ابو طالب نے فرمایا: میرا رسول اللہ ﷺ سے ایک وقت تھا جس میں آپ کے پاس آتا تھا۔ تو جب آپ کے پاس آتا ......نماز پڑھتے رہتے تو کھنکھارتے تھے۔ اسے احمد ونسائی نے ذکر کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث ضعیف ہے، جو حجت نہیں ہو سکتی۔ اور اسمیں تین علتیں ہیں، اسکے راوی کا ضعف اور اسکی اسناد ومتن کا اضطراب اور ایک روایت میں

''تنحنح'' کی جگہ ''سبَّحَ ''ہےیعنی سبحان اللہ کہتے اور اسی لئے اسے بیہقی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہےاورنووی نے ''المجموع ''میں فرمایا ہے۔

''اوراسکا ضعف ظاہر و بین ہے''

اور اسکے کلام کی وضاحت میں نے اپنی کتاب ''التاج ''کی تنقید میں کی ہے ''التلخیص ''(۱۱۶/۴)اورمیری ابن خزیمہ(۵۴/۲)پرتعلیق دیکھئے۔

اورمؤلف کا یہ کہنا کہ:''بزار نے ابن عباس سے روایت کی اہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ عزوجل نے فرمایا:بیشک میں اس شخص کی نماز قبول کرتا ہوں جو اسکے ذریعہ میری عظمت کیلیۓ جھکتا ہےاورمیری مخلوق میں اسکی مثال جنت میں جنۃ الفردوس کی ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ:مؤلف نے اس پر سکوت کیا ہےاوراسکی صحت کا وہم پیدا کر دیا ہے۔حالانکہ یہ بات نہیں بلکہ یہ بہت ضعیف ہے۔منذری اورہیثمی نے ذکر کیا ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن واقد حرانی ہےحافظ نے ''التقریب ''میں فرمایا ہے:

''وہ متروک ہے،اوراحمد اسکی تعریف کرتے تھے،اورفرمایا کہ شاید بوڑھا اور مختلط ہوگیااورتدلیس کرتا تھا

میرے خیال میں:یہ ''تاریخ النجا ری ''میں ایسی سند سے روایت ہےجس میں جہالت ہے جیسا کہ میں نے اسے ''التعلیق الرغیب علی التر غیب و التر ھیب''(۱۸۶/۱)میں بیان کیا ہےتو ہوسکتا ہے کہ اسرائیلیات میں سے ہو جسے بعض ضعفاء نے مرفوعا روایت کر دیا ہو۔و اللہ اعلم

21

مکروہات نماز سے متعلق

مؤلف کا نمبرا کے تحت یہ کہنا کہ: ابوذر سے روایت ہے، نبی ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی نماز کیلئے کھڑا ہوتو رحمت اسکے سامنے ہوتی ہے۔ اسلئے کنکری نہ چھوئے۔ اسے احمد اور اصحاب سنن نے روایت کیا ہے

میں کہتا ہوں کہ: اسکے اندران کے ہاں ابوالاحوص ہے جو مجہول ہے۔

ہاں! اسے طیالسی نے اپنی ''مسند'' میں ابوذر سے مختصر آتخر تج کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ہر چیز کے بارے میں یہاںتک کہ کنکریاں چھونے کے بارے میں سوال کیا؟ تو آپ نے فرمایا: ایک بار۔

''اوراس کی سند صحیح ہے''

اور یہ ''المسند ''(نمبر ۴۷۰) میں ہے اور اسکے مرتب شیخ عبدالرحمٰن الساعاتی نے ''منحۃ المعبو د '' کے باب میں اسے نہیں ذکر کیا ہے۔ ہوسکتا ہے اس سے غافل رہ گئے ہوں یا پہلی روا یت کیوجہ سے اس سے بے نیاز ہو گئے ہوں کیو نکہ اسے (۱/۱۰۸) پیش کر دیا ہے۔ اگر یہ کیا ہے تو یہ اس کتاب کا ایک بڑا عیب ہے کیو نکہ (اتستبدلون الذی هو ادنیٰ با لذی هو خیر) کے باب سے ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اورام سلمہ سے روایت ہیکہ نبی ﷺ نے اپنے ایک غلام سے جنکا نام یسار تھا اور اس نے نماز میں پھونکا تھا فرمایا کہ تمہارے چہرے کو اللہ خاک آلود کرے۔ اسے احمد نے جید اسناد سے روایت کیا ہے

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز نہیں' جید نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس میں احمد وغیرہ کے یہاں ابو صالح موئی آل طلحہ ہے اور جیسا کہ قرطبی نے فرمایا: وہ پہچانا نہیں جاتا'' اور حافظ نے اشارہ کیا ہے

کہ وہ لین الحدیث ہے۔پھر حدیث کے ضبط میں درست ''تَرِّبْ وَ جُهَكَ لِلّٰهِ'' ہے جیسا کہ ''المسند'' میں ہے۔اور شاید کتاب میں طباعت کی غلطی ہے اور مؤلف نے اسے جدید طباعت (۱/۲۶۸) میں درست کر دیا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۹ کے تحت یہ کہنا کہ: ''ثوبان سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: تین (کام) کسی لئے کرنا جائز نہیں ہے۔کوئی شخص کسی قوم کی امامت نہ کرے اور انھیں چھوڑ کر خصوصیت سے اپنے لئے دعاء کرے اگر اسنے ایسا کیا تو انکی خیانت کی۔اور اجازت لینے سے پہلے کسی کے مکان کے اندر نہ دیکھے۔اگر اس نے ایسا کہ تو اندر داخل ہو گیا۔اور پیشاب پاخانہ روک کر نماز نہ پڑھے یہاں تک کی ہلکا ہو جائے''۔

میں کہتا ہوں کہ: حسن نہیں ہے' اسلیئے کہ اسکی اسناد ضعیف مضطرب ہے۔اور اسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے لیکن اخیر جملے کے کچھ شواہد ہیں جن کی طرف میں نے ''ضعیف ابو داوٗد'' (۱۱،۱۲) اور کچھ ''سنن ابن ماجۃ'' (۶۱۶، ۶۱۸) میں اشارہ کیا ہے۔

بیمار کی نماز سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہا: نبی ﷺ نے ایک بیمار کی عیادت کی اور اسے ایک تکیہ پر نماز پڑھتے دیکھا تو آپ نے اسے پھینک دیا اور فرمایا: اگر ہو سکے تو زمین پر نماز پڑھو، ورنہ اشارے سے پڑھو، اور اپنے سجدوں کو اپنے رکوع سے پست کرو، اسے بیہقی نے روایت کیا اور ابو حاتم نے اسکے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: حافظ نے ''التلخیص'' میں ابو حاتم کا تعاقب کیا ہے کہ تین ثقات نے اسے مرفوعا روایت کیا ہے جو اشارہ کر رہا ہے کہ اسکا مرفوع ہونا صحیح ہے، اور جیسے فرمایا ویسی

ہی ہے۔

لیکن حدیث میں ایک دوسری علت ہے اور وہ ابوالزبیر کی جابر سے تدلیس ہے جیسا کہ میں نے ''تخریج صفة صلاة النبی ﷺ'' میں اسکا ذکر کیا ہے۔ لیکن اسکے دوسرے طرق اور ابن عمر سے صحیح سند کے ساتھ ایک شاہد ہے لہذا اس حدیث کے نبی ﷺ تک مرفوع ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے وہاں بیان کیا ہے پھر میں نے اسکی تخریج ''الصحیحة'' (۳۲۳) میں کی ہے۔

صلاۃ الخوف سے متعلق

مؤلف کا نمبر ۲ کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور ابن مسعود سے روایت ہے: کہا کہ 'پھر سلام پھیرا، اور وہ لوگ کھڑے ہو گئے اور اپنے لئے ایک رکعت پڑھی پھر انھوں نے سلام پھیر دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: مولف نے اسکی تخریج نہیں کیا ہے۔ حالانکہ یہ ابوداؤد واحمد کی روایت سے ہے پھر یہ ضعیف الاسناد ہے اسلئے کہ خصیف کے طریق سے ہے جو ضعیف ابوداؤد (۲۲۹، ۲۳۰) میں نکالی ہوئی ہے۔

مؤلف کا نمبر ۳ کے تحت یہ کہنا کہ: ''جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا ذکر کرنے کے بعد'' اور احمد وابوداؤد اور نسائی کی ایک روایت میں ہے کہا: ہمیں نبی ﷺ نے خوف کی نماز پڑھائی ......''

میں کہتا ہوں کہ: یہ روایت جن کی طرف منسوب کیا ہے انکے ہاں جابر کی حدیث سے نہیں، بلکہ ابوبکرہ کی روایت سے ہے اور ایسے ہی اسے المجد نے (المنتقیٰ) میں ذکر کیا ہے، اور ابوداؤد نے جابر کی حدیث کو بالکل نہیں روایت کیا ہے، نہ اس لفظ سے اور نہ دوسرے لفظ سے۔ اور اول لفظ احمد کا ہے و ''صحیح ابو داؤد (۱۱۳۵) میں تخریج کی

ہوئی ہے۔

مؤلف کا صلوٰۃ الطالب کے بارے میں عبداللہ بن انیس کی حدیث ذکر نے کے بعد یہ کہنا کہ: ”کہا: اسے احمد وابوداؤد نے روایت کیا ہے۔اور حافظ نے اسکی اسناد کوحسن قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی تحسین میں نظر ہے، اسلئے کہ ابن عبداللہ بن انیس کی روایت ہے ور اسکا نام نہیں لیا ہے جبکہ عبداللہ کے کئی بیٹے ہیں جن میں ثقہ اور غیر ثقہ دونوں ہیں۔اور منذری نے ذکر کیا کہ وہ عبداللہ بن عبداللہ بن انیس ہے۔اگر یہ درست ہےتو وہ مجہولین کے شمار میں ہے جیسا کہ میں نے ”ضعیف ابی داؤد (۲۳۲) بیان کیا ہے۔اور اسکی تقویت کیلئے مجھے کوئی شاہد بھی نہیں ملاسکی ہے، دیکھئے ”ارواء الغلیل“ (۵۸۹) و اللہ سبحا نہ وتعالیٰ اعلم

سفر کی نماز سے متعلق

مؤلف کا چار رکعت کی قصر نماز کے بارے میں یہ کہنا کہ: ”اور یعلیٰ بن امیہ سے روایت ہے کہا: میں نے عمر بن خطاب سے کہا:......تو فرمایا کہ مجھے بھی اس پر تعجب ہے جس پر تمہیں تعجب ہے۔اور میں نے اسکا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا ”ایک صدقہ ہے جو اللہ نے تم پر کیا ہے، اسلئے اسکا صدقہ قبول کرو۔اسے جماعت نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کو بخاری نے بالکل روایت نہیں کیا ہے، اور اسکی صراحت ”المنتقیٰ “میں ہے فرمایا کہ ”اسے بخاری کے سوا جماعت نے روایت کیا ہے“ تو شاید یہ استثناء طابع وغیرہ سے گر گیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے فرمایا نماز مکہ میں دو دو

رکعت فرض ہوئی ،اور جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو مغرب کے سوا ہر دو رکعت کے ساتھ دو رکعت زیادہ کر دیا۔ اسلئے کہ وہ دن کی وتر ہے اور فجر کی نماز کے سوا اسکی قراءت کے طویل ہونے کیوجہ سے ۔اور جب سفر کرتے تو پہلی نماز پڑھتے تھے ،اسے احمد بیہقی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے روایت کیا ہے ،اور اسکے رجال ثقہ ہیں ۔

میں کہتا ہوں کہ: اس توثیق کو ماننا چاہئے ،اور اسے ''مجمع الزوائد'' (۱۵۴/۲) سے نقل کیا ہے اور احمد کی طرف احمد کی اسناد (۲۴۱/۶، ۲۶۵) پر منسوب کیا ہے اور بیہقی (۱۴۵/۳) کی دو اسناد میں سے ایک پر اور لیکن یہ عامر شعبی اور عائشہ کے درمیان منقطع ہے ۔ہاں ،ابن خزیمہ (۳۰۵) اور ابن حبان (۵۴۴) کی روایت موصول ہے اسلئے کہ وہ شعبی سے مسروق سے عائشہ سے روایت ہے لیکن اسکی اسناد میں محبوب بن حسن ہے اور وہ روایت میں غیر محبوب ہے اور یہ اسکا لقب ہے اور اسکا نام احمد ہے ۔حافظ نے ''التقریب'' میں فرمایا ہے:

''صدوق فیه لین''

اور بیہقی (۳۶۳/۱) کے ہاں بکار بن عبداللہ بن محمد بن سیرین کی متابعت اسکے لئے بے سود ہے ،اسلئے کہ وہ بہت ضعیف ہے جیسا کہ ''المیزان'' اور ''اللسان'' میں اسکا ترجمہ اس پر دلالت کر رہا ہے ۔اور اسمیں سے اسکے بارے میں ابوزرعہ کا یہ قول ہے:

''ذا هب الحدیث ،روی احادیث منا کیر''

اور اسمیں ایک دوسری علت اس سے راوی محمد بن سنان ہے ،جو القزاز بصری ہے اور جیسا کہ ''التقریب'' میں ہے وہ بھی ضعیف ہے ۔اور اسی لئے حافظ کا حدیث کو ابن خزیمہ وابن حبان اور بیہقی کی روایت سے ''الفتح'' (۴۶۴/۱) میں لانے کے کیوقت اسپر سکوت درست نہیں ہے ،اور اس سلسلے میں شوکانی رحمہ اللہ نے (۲۵۰/۱) میں

ان کی تقلید کیا ہے جیسا کہ ان کی عام عادت ہے، اور خصوصیت سے اسے ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے انقطاع کیوجہ سے ضعیف قرار دیا ہے جس کا بیان گذر چکا ہے اور اس حدیث کے بعد فرمایا ہے:

''یہ حدیث غریب ہے، محبوب بن حسن کے سوا میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسے مسند روایت کیا ہو۔ اور اسے اصحاب داؤد نے روایت کیا ہے، اور کہا کہ شعبی سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے محبوب بن حسن کو چھوڑ کر۔

اور لیکن مجھے محبوب کا ایک قوی متابع اور شاہد مل گیا جسے حافظ نے حسن قرار دیا ہے۔ اسلئے میں نے اسے ''الصحیحة'' (۲۸۱۴) میں نکالنے کی طرف سبقت کیا۔ اور اسے شیخین نے عروہ کے طریق سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس لفظ کے ساتھ مختصر روایت کیا ہے۔

''حضر اور سفر میں دو (۲) دو (۲) رکعت نماز فرض ہوئی تو سفر کی نماز برقرار رہی، اور حضر کی نماز مین اضافہ کر دیا گیا، اور یہ ''صحیح ابو داؤد'' (۱۰۸۲) میں نکالی ہوئی ہے۔

مؤلف کا نماز سفر میں قصر کے حکم میں اختلاف کو بیان کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: ''مالکیہ نے کہا: قصر سنت موکدہ اور جماعت سے زیادہ موکدہ ہے، اور اگر مسافر کو کوئی مسافر نہ ملے جو اسکی اقتداء کرے تو وہ اکیلے قصر نماز پڑھے گا۔ اور اسکے لئے مقیم کی اقتداء مکروہ ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ کراہت بے دلیل ہونے کے ساتھ اس سنت کے خلاف ہے جسے حبر الامت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے موسیٰ بن سلمہ نے کہا:

''ہم ابن عباس کے ساتھ مکہ میں تھے، تو میں نے کہا: جب ہم آپ کے ساتھ ہوتے ہیں تو چار رکعت پڑھتے ہیں اور جب اپنے ڈیروں پر جاتے ہیں تو دو رکعت پڑھتے

ہیں؟ تو فرمایا: یہ ابو القاسم ﷺ کی سنت ہے۔'' اسے احمد نے صحیح سند سے روایت کیا ہے اور اسے مسلم ابوعوانہ وغیرہ نے مختصر روایت کیا ہے اور یہ ''الارواء''(۵۷۱) میں نکالی ہوئی ہے

پھر ان اقوال میں راجح حکم کیا ہے اسے مولف نے بیان نہیں کیا ہے جیسا کہ زیادہ تر مسائل میں اسکی یہی حالت ہے۔ اور مجھے یقین ہے کہ جو قصر کے وجوب کو مانتا ہے اسی کی بات درست ہے کیونکہ اسکے بہت سے دلائل ہیں جنکا کوئی معارض نہیں ہے انھیں شوکانی نے ''السيل الجرار ''(۱/۳۰۶۔۳۰۷) بیان کیا ہے جن میں عائشہ کی وہ حدیث بھی ہے جسے میں نے جلد ہی ذکر کیا ہے۔

نماز دو دو رکعت فرض ہوئی...........الحدیث

اسے شیخین نے تخریج کیا ہے، شوکانی نے فرمایا:

جس نے اس پر زیادہ کیا گویا اس نے حضر کی چار رکعت پر زیادہ کیا، اور اس روایت سے تعلق درست نہیں ہے کہ وہ پوری نماز پڑھتی تھیں۔ کیونکہ یہ دلیل نہیں ہوسکتی، بلکہ دلیل ان کی روایت ہے رائے نہیں۔

اور حافظ رحمہ اللہ نے ''التلخيص ''(۲/۴۴) میں فرمایا:

عروہ نے ذکر کیا کہ اس نے ویسے ہی تاویل کی جیسے عثمان نے تاویل کی جیسا کہ ''الصحيح ''میں ہے تو اگر ان کے پاس رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت ہوتی تو عروہ یہ نہیں کہتے کہ اس نے تاویل کی ہے۔ اور ''صحیحین'' میں اسکے خلاف ثابت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: دارقطنی کی عائشہ سے حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو اس لفظ کے ساتھ ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے سفر میں قصر اور اتمام کیا۔''

اسلئے کہ یہ اپنی اسناد کے ضعف کے ساتھ ہی آپ ﷺ کی سفر میں قصر نماز کی

صاف احادیث صحیحہ کے خلا ف ہے ،اور ان میں سے کچھ کو میں نے ''الا رواء'' (۳/۳_۹) میں ذکر کیا ہے اور میں نے مذکورہ حدیث کی علت بیان کر دیا ہے جو چاہے اسے دیکھ لے۔

(تنبیہ) عائشہ کی حدیث جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا شیخین کی احادیث صحیحہ میں سے ہے جس پر شیخ غماری نے اپنے رسالہ ''السبح السافر فی احکا م المسافر'' میں جرأت کی بلکہ جوش دکھایا ہے اور اسکی صحت پر مسلمانوں کے اتفاق کے باوجود اسکو ضعیف قرار دیا ہے۔اور میں نے ''الصحیحة'' کی ابھی اشارہ کردہ جلد میں تفصیل کے ساتھ اسکی تردید کی ہے۔

اور قصر کی مسافت کے بارے میں :اسکی یہ بات ''اور میلوں اور فرسنگوں کے درمیان تردد کو وہ چیز دور کر دیتی ہے جس کا ذکر ابو سعید نے کیا ہے اس نے کہا: جب رسول اللہ ﷺ ایک فرسنگ کا سفر کرتے تو نماز قصر کرتے تھے۔اسے سعید بن منصور نے روایت کیا،اور حافظ نے اسے ''التلخیص'' میں ذکر کیا اور اس پر سکوت کے ذریعہ اسے ثابت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مولف حافظ کے سکوت پر فریفتہ ہو گیا ہے اور اسکی طرف ''سبل السلا م'' میں اور ''السیل الجرار ''(۱/۳۰۷) میں شوکانی نے سبقت کی ہے،لیکن ''نیل الاوطار'' میں اسکی صحت کے بارے میں شک کیا ہے اور اس (۳/۱۷۶) کے بعد فرمایا ہے۔

''اور اسے حا فظ نے ''التلخیص'' میں ذکر کیا ہے اور اس پر کلام نہیں کیا ہے،اور اگر صحیح ہو تو فرسنگ (تین میل) ہی متیقن ہے۔اور اس سے کم میں قصر نہیں کیا جائیگا جب لغۃً یا شرعاً اسکا نام سفر رکھا جاتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ صحیح کہاں ہے؟ حالانکہ اس میں ابو ہارون عبدی ہے۔ حافظ نے "التقریب" میں فرمایا ہے:

"متروک ہے اور کچھ نے اسکو جھوٹا قرار دیا ہے"

اور اس حدیث کو میں نے "الارواء" (۱۵/۳) میں نکالا ہے۔ جو اس سے مصنفین کی ایک جماعت کی روایت ہے جو شخص چاہے اسے دیکھے۔

اور اس میں ایسی چیز ہے جو اس بات پر زور دے رہی ہے کہ اسی حدیث سے حافظ کے سکوت پر فریفتہ ہونا جائز نہیں اور اسکا معنی یہ نہیں کہ یہ ان کے نزدیک ثابت ہے، یہانتک اگر چہ یہ "الفتح" میں ہوتی جو کہ ان کی تصنیفات میں احادیث ضعیفہ سے سب سے زیادہ صاف ہے اور شاید اسی لئے اس حدیث کو اسمیں ذکر نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم

جمعہ کے دن کے سفر سے متعلق

عمر سے ایک اثر ذکر کیا ہے کہ جمعہ سفر سے نہیں روکتا، اور دوسرا ابوعبیدہ سے ہے کہ انھوں نے جمعہ کے روز سفر کیا اور زہری سے حدیث ہیکہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ کے روز سفر کیا۔

میرے خیال میں سب کو ابن ابي شیبہ (۱۰۶،۱۰۵/۲) اور عبدالرزاق (۲۵۱،۲۵۰/۳) نے نکالا ہے، اور عمر کے اثر کے دو طریق ہیں۔ ان میں ایک صحیح ہے جو "الضعیفة" میں حدیث (۲۱۹) کے تحت ہے اور ابوعبیدہ کا اثر منقطع ہے، اور زہری کی حدیث مرسل ہے اور اسکا معنیٰ صحیح ہے جب تک اذان نہ سنے اور اگر سن لیا تو اس پر حاضر ہونا واجب ہے۔ واللہ اعلم

جمع بین الصلوٰتین سے متعلق

مؤلف کا بارش میں دو نماز ساتھ پڑھنے کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور بخاری نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک برساتی رات میں مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھی۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسے بخاری سے منسوب کرنا بیشک غلطی ہے۔ بلکہ مجھے شک ہے کہ اس وقت کی سنت کی متداول کتابوں میں سے کسی میں اسکی کوئی اصل ہو۔ اسلئے کہ مجھے یاد نہیں کہ اس معنی میں کوئی حدیث دیکھی ہو۔ اور اب میں نے اسکے مظان کو دیکھا تو اسے نہیں پایا۔ اور اگر اس کی کوئی اصل ہوتی تو محدثین اسے ''شہر کے اندر مقیم کے ایک ساتھ دو نماز پڑھنے کے باب میں'' ذکر کرتے اور اسکے سوا روایت سے جس میں اسکی صراحت نہیں استدلال کے لئے مجبور نہیں ہوتے جیسے کہ ابن عباس کی ضرورت کے وقت دو نماز ایک ساتھ پڑھنے کہ اس کتاب میں آئندہ حدیث ہے۔ اور یہ بات عادتا محال ہے اس جیسی حدیث کی اگر کوئی اصل ہوتی تو ان پر پوشیدہ رہ جاتی پھر میں نہیں جانتا کہ یہ غلطی مولف تک کیسے آئی؟ ظن غالب یہ ہے کہ اسے فقہ کی بعض کتب سے نقل کیا ہے جن کے پاس حدیث روایت کا کوئی علم نہیں ہے لہذا اسکا انتقاء ہوگیا کہ مذکورہ ایک ساتھ نماز خوف یا سفر یا بارش کی وجہ سے ہوئی۔

مؤلف کا کشتی میں سفر اور......اور......اور: کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''ابوعبداللہ بن ابو عتبہ سے روایت ہے، کہا: میں جابر بن عبداللہ اور ابوسعید خدری وابوہریرہ کے ساتھ ایک کشتی میں تھا، تو انھوں نے کھڑے ہوکر با جماعت نماز پڑھی۔ اور ان میں سے بعض نے امامت کی، حالانکہ وہ ساحل پر پڑھ سکتے تھے اسے سید بن منصور نے روایت کیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسے عبدالرزاق (۵۸۲/۷)اور ابن ابی شیبہ (۲۶۶۰/۲)و بیہقی (۱۵۵/۳) نے روایت کیا ہے۔اوراسکی اسناد صحیح ہے۔

سفر کی دعاؤں سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی ﷺ جب سفر کے لئے نکلنے کا ارادہ کرتے ،تو کہتے:اللھم انت الصاحب فی السفر و الخلیفة فی الاھل ،اللھم انی اعوذبك من الضبنة''اے تو سفر میں ساتھی اوراہل وعیال میں جانشین ہے۔اے اللہ میں تجھ سے مصیبت سے پناہ چاہتا ہوں۔

اسے احمد وطبرانی اور بزار نے ایسی سند سے روایت کیا جس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: اسے سب نے سماک کے طریق سے عکرمہ سے ابن عباس سے روایت کیا ہےاور بزار نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ اس لفظ کے ساتھ سماک سے عکرمہ سے ابن عباس سے کوئی اورروایت کرتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ سماک ابن حرب ہے جو صدوق اور مسلم کے رجال میں ہے،لیکن اسکی عکرمہ سے روایت خصوصیت سے مضطرب ہے۔اور آخیر میں بدل گیا تھا جیسا کہ ''التقریب''میں ہے اسلئے یہ اسنا دضعیف ہے اور یہ احمد (۲۵۶/۱و ۳۰۰)اور بزار (۳۳/۴)و طبرانی (۱۱۷۳۵/۲۸۰/۱۱)کے پاس اور ایسے ہی ابن ابو شیبہ (۳۶۰،۳۵۸/۱۰) کے پاس ہےلیکن ان میں اکثر اپنے ماقبل کی وجہ سے صحیح ہے۔

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: (۵) ''اور ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ یا سفر کرتے اور رات ہو جاتی، تو کہتے: یا ارض !ربی و ربك الله...... اے زمین میرا اور تیرا رب اللہ ہے...... '' اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد میں ایک غیر معروف ہے، اور اسکا بیان ''الضعیفة'' (۴۸۳۷) اور ''الکلم الطیب ''(نمبر ۸۰) پر تعلیق میں ہے، اور ''شرح السنة'' (۴۷۵) کے تعلیق نویس کے خیال میں اسکا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ایک شاہد ہے، جو محض وہم ہے۔ کیونکہ وہ دوسرا متن ہے، جو ایک حدیث کے بعد اسکے ضعف کے بیان کے ساتھ آرہا ہے۔ اور معصوم وہی ہے جسے اللہ بچالے

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''(۷) اور عطاء بن ابومروان کی اسے والد سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے کسی گاؤں کو جس میں داخل ہونے کا ارادہ کرتے جب دیکھتے تو کہتے۔

اللهم رب السموات السبع و ما اظللن ..... اسے نسائی و ابن حبان اور حاکم نے روایت کیا اور اسے حاکم نے صحیح قرار دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث صحیح ہے لیکن دوسرے طریق سے۔ اسلئے کہ یہ ابومروان معروف نہیں ہے جیسا کہ نسائی نے خود فرمایا ہے، اور جیسا کہ میں نے ''الکلم الطیب'' (۱۷۸) پر تعلیق میں ذکر کیا تھا۔ پھر میں نے نسائی کو پایا کہ اسے ''عمل الیوم و اللیلة'' (۵۴۳) میں دوسرے طریق سے بھی صحیح سند سے نکالا ہے اور اسی لئے میں نے اسے ''الصحیحه'' نمبر (۲۷۵۹) میں رکھا ہے اور ''الکلم الطیب'' کی اپنی تحقیق ثانی میں اسکا خلاصہ ذکر کر دیا ہے۔ والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ، رسول اللہ ﷺ کسی زمین کے نزدیک ہوتے جس میں داخل ہوتے تو فرماتے ''اللهم انی اسألك من

خير هذه و خير ماجمعت فيها .... ''اے اللہ! میں تجھ سے اسکے خیر کا اور جو کچھ اسمیں فراہم کیا ہے اسکے خیر کا سوال کرتا ہوں'' اسے ابن السنی نے روایت کیا ہے،

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف ہے، اسمیں عیسیٰ بن میمون مولیٰ قاسم بن محمد ہے۔ حافظ نے فرمایا: ''ضعیف ہے'' لیکن '' تخريج الاذكار ''میں اسے ابن عمر کی اس حدیث کی وجہ سے قوی قرار دیا ہے جو اس سے پہلے اس کتاب میں ہے اور اسے دو طریق سے بیان کیا ہے۔ ایک ''الاوسط'' کا طریق ہے جس کی اسناد کو مولف نے جید قرار دیا ہے اور یہی ''المجمع'' (۱۳۴/۱۰) میں ہیثمی کا قول ہے دیکھئے ''ابن علان'' (۱۵۸/۵۔۱۵۹) اور ''الصحيحة'' (۲۷۵۹)

جمعہ سے متعلق

نمبر (۳) کے تحت اسکی بات ''مجھ پر جمعہ کے روز اور جمعہ کی رات میں بکثرت درود پڑھو۔''

میرے خیال میں حدیث ذکر کیا ہے اور اسکی تخریج نہیں کی ہے اور نہ اسکا درجہ بیان کیا ہے اور اسے ابن عدی اور بیہقی نے انس کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور ابن عمر کی حدیث سے روایت کیا ہے اور صفوان بن سلیم سے مرسل روایت کیا ہے اور اس کے مجموعہ کے ساتھ حسن ہے جیسا کہ میں نے ''الصحيحة'' (۱۴۰۷) میں بیان کیا ہے اور یہ '' ليلة الجمعة'' کا ذکر چھوڑ کر اوس کی اس حدیث کی وجہ سے درست ہے جو اس سے پہلے ہے اور یہ مذکورہ مصدر میں نمبر (۱۵۲۷) کے ساتھ تخریج کی ہوئی ہے۔

مؤلف کا نمبر ۴ کے تحت یہ کہنا کہ: ''ابن عمر سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا جس نے

جمعہ کے دن میں سورۃالکھف پڑھی اسکے لئے اس کے پیر کے نیچے سے آسمان کے کنارے تک روشنی کردی جائیگی جو اسکے لئے قیامت کے دن روشنی دے گی اور اس سے دو جمعہ کے درمیان جو کچھ ہو بخش دیا جائیگا۔ اسے ابن مردویہ نے ایسی اسناد سے روایت کیا ہے جس میں کوئی بات نہیں''

میں کہتا ہوں کہ: منذری نے'' الترغیب ''(۲۶۱/۱) میں ایسے ہی فرمایا ہے حافظ ابن کثیر کے التفسیر (۴۰/۳) میں اس قول کی وجہ سے مردود ہے۔

''اسکی اسناد غریب ہے''

میں کہتا ہوں کہ: یہ اس لئے ہے کہ اس میں خالد بن ابو مریم ہے جو مجہول العدالت ہے'' ''التھذیب ''میں ابن حبان سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ انھوں نے اسکو ''الثقات ''میں ذکر کیا ہے فرمایا:

''اور ابن المدینی نے فرمایا کہ: ہم اسے نہیں پہچانتے'' اور عقیل نے اسکی ایک خبر ذکر کی ہے اور اسے منکر قرار دیا ہے اور ابن قطان اس سے واقف نہ ہوسکے۔

اور اسی لئے حافظ نے فرمایا:

''مقبول ہے'' یعنی متابعت کے وقت ورنہ لین الحدیث ہے۔

اور میرے نقد میں یہ حدیث ابوسعید کی اس سے پہلے کی حدیث کی مخالفت کیوجہ سے منکر بھی ہے ،اور اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ میں نے ''الصحیحہ''(۲۶۵۱) میں بیان کیا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۶ کے تحت ابومسعود کی مرفوعا حدیث کو ذکر کرنے کے بعد یہ کہنا کہ: ''لوگ قیامت کے روز اپنے جمعوں کی طرف جانے کے انداز پر بیٹھیں گے......'' اسے ابن ماجہ اور منذری نے روایت کیا۔

اس ایڈیشن اور دوسرے ایڈیشن میں ایسے ہی ہے اور یہ ایک انوکھی تخریج ہے ۔اورظن غالب یہ ہیکہ آمیں سے کچھ گرا ہے ،اور شاید درست ۔۔۔۔۔وحسنہ المنذ ری ''ہے اسلئے کہ ''الترغیب ''میں فرمایا ہے:

''اسے ابن ماجہ نے اور ابن ابو عاصم نے رو وایت کیا ہے اور ان دونوں کی اسناد حسن ہے

اور میرے نقد میں یہ حسن نہیں ہے ۔اسلئے کہ اسکا مدار عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابورواد پر ہے ۔اسمیں اسکے حفظ کی طرف سے ضعف ہے ۔اور ''التقریب ''میں ہے۔

''صدوق ہے غلطی کرتا ہے اور مرجئہ تھا۔ابن حبان نے افراط سے کام لیا ہے اور فرمایا: متروک ہے''

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث کے اندر عبدالمجید نے اپنے شیخ کی تعیین میں اضطراب کیا ہے،اور کبھی عن معمر کہا جو ثقہ ہے اور کبھی عن مروان بن سالم کہا اور یہ متروک متہم بالوضع ہے ۔اور یہ معلوم ہے کہ اضطراب حدیث کی ایک علت ہے اگر چہ کہ ثقہ سے ہو جس پر حسن کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔پھر جب ضعیف ہے تو اس کی تحسین کیسی؟ اور یہ حالت صواب سے بہت دور ہے ۔اور''الزاد''(۱/۴۰۹) کے تعلیق نویس اس علت قادحہ پر آ گاہ نہیں ہوئے اور جس نے حسن قرار دیا اسکی تقلید کی ۔اور میں نے ''الضعیفة''(۲۸۱۰) میں اسکی تخریج کر کے اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے ۔اور ''ظلال الجنة فی تخریج السنة'' ابن ابو عاصم (٦٢٠) میں مختصر کلام کیا ہے

مؤلف کا''جمعہ سے پہلے نفل کی مشروعیت'' کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ جمعہ سے پہلے طویل نماز پڑھتے تھے اور اسکے بعد دو رکعت پڑھتے تھے اور حدیث بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ یہ کرتے تھے ۔اسے ابوداؤد نے روایت

کیا۔"

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد صحیح ہے لیکن اسکے ہاں اسکے قول "رکعتین" کے بعد "فی بیته" ہے یعنی نبی ﷺ جمعہ کے بعد اپنے مکان میں دو رکعت پڑھتے تھے۔انھیں مسجد میں نہیں پڑھتے تھے۔اور یہی حدیث مرفوع ہے جیسا کہ اسپر حدیث کی دوسری روایتیں جو اس کتاب میں آ رہی ہیں دلالت کرتی ہیں۔

رہا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا جمعہ سے پہلے نماز پڑھنا تو یہ ان پر موقوف ہے جیسا کہ ابوشامہ نے "الباعث علی انکا ر البدع والحوادث" میں اور ابن القیم نے "زادالمعاد" میں بیان کیا ہے۔اور اسی کتاب میں ابن تیمیہ کا یہ کلام آئیگا کہ جمعہ سے پہلے کوئی سنت نہیں ہے۔اسے دیکھئے اور میرے رسالہ "الاجوبۃالنا فعة" کو دیکھئے۔

"جمعہ کس پر واجب ہے اور کس پر نہیں"

مؤلف کا (۶،۵) کے تحت یہ کہنا کہ: "تنگدست قرضدار جسے قید کر لئے جانیکا خوف ہے اور ظالم حاکم سے روپوش، چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جو اذان سنے اور اسکا جواب نہ دے اسکی نماز نہیں مگر کسی عذر کیوجہ سے ،لوگوں نے سوال کیا ،اللہ کے رسول! عذر کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: خوف یا بیماری ۔اسے ابوداؤد نے باسناد صحیح روایت کیا۔"

میں کہتا ہوں کہ: اسمیں دو چوک ہے:

اول۔ابوداؤد کی اسناد صحیح نہیں ہے، کیونکہ اسمیں ابو جناب ہے جو ضعیف اور مدلس ہے اور

اسے عن سے روایت کیا ہے جیسا کہ حافظ نے ''التلخیص'' میں فرمایا، اور منذری نے بھی اسے ''مختصر السنن'' میں ضعیف قرار دیا ہے۔

ثانی۔ یہ کہ مذکورہ لفظ ابوداؤد کا نہیں ہے بلکہ یہ دو روایتوں سے لیا گیا ہے۔ ایک ابوداؤد کی روایت جس کا لفظ یہ ہے

''جو شخص موذن کو سنے اور اسے اسکی پیروی سے کوئی عذر باز نہ رکھے، لوگوں نے سوال کیا: عذر کیا ہے؟ آپ نے فرمایا۔ خوف یا بیماری۔ اس سے اسکی پڑھی ہوئی نماز قبول نہیں کیجاتی''

اور اسی لفظ اور سند سے دارقطنی نے اور حاکم نے ایک روایت میں نکالا ہے۔ اور دوسری روایت کا لفظ یہ ہے۔

جس نے اذان سنی اور اسکا جواب نہیں دیا اسکی نماز نہیں ہے مگر کسی عذر کیوجہ سے اسے ابن ماجہ اور حاکم وغیرہ نے تخریج کیا ہے اور فرمایا:

''شیخین کی شرط پر صحیح ہے'' اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ اور یہ ویسی ہی ہے جیسا کہ دونوں نے فرمایا۔

اور میں نہیں سمجھتا کہ مؤلف دو روایتوں کو شامل کرنے کو جائز قرار دیتا ہے خصوصیت سے جبکہ ایک صحیح اور دوسری ضعیف ہو اور یہ محض تقلید اور اصول کی طرف نہ لوٹنا ہے۔

(تنبیہ) مؤلف نے اس حدیث کو یہاں ''الجمعه'' میں لانے پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ اسے اس کو ''الجماعت'' میں لانا ضروری تھا کیونکہ لفظ ''النداء'' کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث جیسے جمعہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور یہ کہ اس سے بغیر عذر پیچھے رہ جانا جائز نہیں ایسے ہی نماز با جماعت میں حاضر ہونے کے وجوب پر دلالت کرتی

ہے اور یہ کہ بغیر عذر اسے ترک کرنا جائز نہیں ۔اور یہ مولف کے خلاف بھی دلیل ہے کیونکہ یہاں یہ ذکر کیا ہے کہ نماز با جماعت سنت موکدہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث صاف ہے کہ بغیر عذر اس سے پیچھے رہ جانا جائز نہیں ہے ،اور یہ سنت کی شان نہیں ہے۔کیونکہ بغیر عذر اسکا ترک کرنا اور صرف فرائض کو ادا کرنے پر اکتفاء کرنا یقیناً جائز ہے جیسا کہ نبی ﷺ کا اعرابی کو اسکے قول ''لا ازید علیهن ولا انقص'' پر برقرار رکھنا اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد ''اگر یہ شخص سچا ہے تو کامیاب ہو گیا'' یا آپ نے فرمایا ''جنت میں داخل ہو گیا'' اس پر دلالت کر رہا ہے۔جس سے ثابت ہے کہ نماز با جماعت واجب ہے اور بغیر عذر اسکا ترک جائز نہیں ہے اور یہی درست جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔ رہا بعض علماء کا حدیث میں آپ ﷺ کے ارشاد (فلا صلا ۃ له ۔اسکی نماز نہیں) کی یہ تاویل کرنا کہ کامل نہیں'' اگر اس سے ان کا مقصد وجوب کی نفی کرنا ہے جیسا کہ ظاہر ہے تو یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

اول۔یہ کہ آپ نے اسکے بعد فرمایا کہ ''الا من عذر'' مگر عذر کیوجہ سے،اور یہ بات غیر واجب میں نہیں کہی جاتی جیسا کہ اسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

ثانی۔ یہ کہ یہ تاویل شریعت میں غیر معروف ہے جیسا کہ ''شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اسے ثابت کیا ہے لہذا اگر میں ان کے کلام کو اس کی اہمیت کے پیش نظر مختصراً نقل کر دوں تو کوئی حرج نہیں۔ انھوں نے ''القواعد النورانیه'' (صہ۲۶) میں فرمایا۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ نفی کمال ہے جیسے آپ کا ارشاد ''لا صلا ۃ لجار المسجد الا فی المسجد'' ہے تو میں کہتا ہوں کہ اسکی کوئی اسناد نہیں ہے۔اور ان سے کہا جائیگا کہ ہاں یہ نفی کمال کیلئے ہے،لیکن واجبات کے کمال کی نفی کیلئے ہے یا مستحبات کے کمال کی نفی کیلئے؟ اسمیں اول درست ہے اور دوسرا باطل ہے کیونکہ اللہ عزوجل کے کلام

میں اوررسول اللہ کے کلام میں کبھی ایسی چیز نہیں پائی جاتی، اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ جب کسی چیز کے واجبات کامل ہوں تو اسکی نفی کیسے درست ہوسکتی ہے؟

نیز اگر یہ جائز ہوتو عام اولین وآخرین کی نماز کی نفی جائز ہوگی، کیونکہ کمال مستحباب سب سے نادر امور میں سے ہے

اوراس صورت میں جو کتاب وسنت میں اعمال کی نفی آئی ہے وہ اسکے بعض واجبات کی نفی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔"فلا و ربك لا یو منو ن حتی یحمکوك فیما شجر بینهم......الآیة"اوراسکا یہ ارشاد ہے "و یقولون آمنا بالله و با لرسول و اطعنا ثم یتولی فریق من بعد ذالك و ما اولئك با لمو منین "اوراسکے نظائر بہت ہیں۔

اوراسی میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے "لا ایما ن لمن لا امانة له"جس میں امانت نہیں ایمان نہیں، اور "لا صلا ۃ الا بفا تحة الکتاب"یعنی سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں۔

اوراسمیں شک نہیں کہ اسکا تقاضہ یہ ہے کہ موذن جو نماز با جماعت کیلئے آواز دیتا ہے اسکا جواب دینا واجب ہے۔

لیکن اگرکسی نے اس واجب کو چھوڑ دیا تو اس پراسے عذاب دیا جائیگا اوراسکے نماز کے فعل پرثواب دیا جائیگا یا کہا جائیگا کہ نماز باطل ہے اوراس پردہرانا واجب ہے جیسے کی نماز ہی نہ ادا کی ہو؟

اسمیں علماء کا کھلا اختلاف ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: شیخ الاسلام نے اس کتاب کے علاوہ میں اسکے باطل ہونے کومختار قرار دیا ہے لیکن ہم نے تفضیل کی حدیث کی وجہ سے جیسا کہ نماز باجماعت کے اندر بیان کیا ہے

اسکے عدم کو مختار قرار دیا ہے۔اورانھوں نے اسے معذور پر محمول کیا ہے جو میرے نزدیک غیر متبادر ہے واللہ اعلم۔

مؤلف کا نمبر (۷) کے تحت یہ کہنا کہ:''ابو ملیح نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ وہ جمعہ کے روز نبی ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اورانھیں اتنی بارش پہنچی کی ان کے جوتوں کے تلوے سے بھی تر نہیں ہوئے تو آپ نے انھیں حکم دیا کہ اپنی منزلوں میں نماز پڑھیں۔اسے ابو داؤداورابن ماجہ نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: سیاق ابوداؤد کا ہے لیکن اس میں اسکے قول 'شهد النبی ﷺ'' کے بعد ''زمن الحديبية ''زیادہ کیا ہے اور یہ ابن ماجہ کے پاس بھی ہے۔اور یہ دلیل ہے کہ یہ قصہ سفر کا ہے بیہقی نے اپنی ایک روایت میں اس کی صراحت کی ہے،اور یہ تو ظاہر ہے کہ سفر میں جمعہ نہیں ہے۔اوراس وقت یہ حدیث بارش کے عذر کیوجہ سے ترک جمعہ بلکہ جماعت پر دلالت نہیں کرتی۔

مؤلف کا وقت جمعہ کی بحث کے اخیر میں جمہور کے مذہب کو اولیت دیتے ہوئے حافظ سے نقل کر کے کہ وہ زوال کے بعد ہے یہ کہنا کہ:''اور شعیب نے سوید بن غفلہ سے روایت کیا ہے کہ۔اس نے ابو بکر اور عمر کے ساتھ زوال آفتاب کے وقت نماز پڑھی اوراس کی اسناد قوی ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: سوید رحمہ اللہ کی بات درست ہے،اور حافظ اور انکے مقلدین جیسے مولف اوراس سے پہلے علامہ شوکانی رحمہ اللہ (۲۲۱/۳) نے اس اثر سے اپنے استدلال میں لغزش کی ہے جیسا کی ہم نے ذکر کیا ہے۔جبکہ اس میں جمعہ کی نماز کا ذکر نہ صراحۃً ہے اور نہ اشارتاً۔اوراس کی وجہ وہ سیاق ہے جسکا حافظ نے ذکر کیا ہے اورلوگوں نے اس سے نقل کیا ہے'اور جیسا کہ لوگوں نے نقل کیا ہے یہ ''الفتح '' (۳۸۷/۲) میں ہے۔اور یہ ان

کی عجیب لغزش ہے اور میں ان سے اس جیسی نعزش کے صدور کا تصور بھی نہیں کر سکتا ، اسلئے کہ اس اثر کا یہاں بالکل کوئی تعلق نہیں ہے اسکا تعلق ظہر کی نماز سے ہے ۔ اور ایسے ہی اسکی صراحت ابن ابی شیبہ کے پاس ہے جسے بسند صحیح میمون بن مہران سے نکالا ہے ۔ کہ سوید بن غفلہ ظہر کی نماز زوال آفتاب کے وقت پڑھتے تھے تو حجاج نے اسکے پاس قاصد بھیجا کہ ہم سے پہلے نماز نہ پڑھو ، تو سوید نے کہا کہ میں نے ابوبکر اور عمر کے ساتھ ایسے ہی پڑھی ہے اور موت میرے نزدیک اسے چھوڑنے سے زیادہ قریب ہے ۔ اور اسے (۳۲۳_۳۲۲/۱) باب ''من کا ن یصلی الظھر اذازالت الشمس و لا یبردبھا '' کے تحت ذکر کیا ہے ۔

اور جب تمہیں اسکا علم ہو گیا تو یہ دعویٰ کر دہ معارضہ کے قابل نہیں ہے ۔ لیکن حافظ نے عمر وغیرہ صحابہ سے اسکے معنیٰ میں اسکے بعد کچھ آثار ذکر کئے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں اور ابن سیدان کے اثر میں کوئی تعارض نہیں ہے ۔ جیسے ان کے مخالف وموافق احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے ۔ اور صحابہ کرام نے دونوں باتیں رسول اللہ ﷺ سے لیں اور رسول اللہ ﷺ کے مانند ہی یہ کرتے تھے اور کبھی وہ کرتے تھے ۔ جیسا کہ میں نے اپنے رسالے ''الاجوبة الفاضلة'' میں ذکر کیا ہے ۔ اور اسکے اندر میں نے دونوں ہی کے بارے میں احادیث مرفوعہ اور آثار موقوفہ کی تخریج کیا ہے اور یہ مطبوعہ رسالہ ہے جو چاہے اسے دیکھے ۔

یہاں ایک چیز اور ہے ۔ جو مولف کا یہ جزم ہے کہ ابن سیدان کا اثر ضعیف ہے اور اسے ابن حجر کے اس قول سے موید کیا ہے کہ :

''ایک بڑا غیر معروف العدالۃ تابعی ہے''

اور اسکی تردید میں نے ابھی مذکور اپنے رسالے میں کی ہے ، جس کا خلاصہ یہ ہے

کہ اس نے چار ثقات نے روایت کیا ہے۔اور ابن حبان نے اسے "الثقات" (۵/۳۱) میں ذکر کیا ہے۔یہاں میں یہ بھی زیادہ کرونگا کہ عجلی بھی "الثقات" (۸۲۰/۲۵۸) میں ہے۔اور میں نے وہاں کہا ہے کہ:

"اسکے طریق پر بعض علماء جیسے ابن رجب وغیرہ نے اسے حسن قرار دیا ہے" بلکہ یہی حافظ کا طریقہ بھی ہے جیسا کہ اس سے پہلے "ص ۲۰۴۔۲۰۷) اسکا بیان گذر گیا ہے۔

مؤلف کا اس تعداد کے بارے میں جس سے جمعہ منعقد ہوتا ہے یہ کہنا کہ: "دو اور زیادہ سے درست ہو جاتا ہے۔اسلئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "دو اور اس سے زاید جماعت ہے"

میں کہتا ہوں کہ: اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ آپ ﷺ سے ثابت نہیں ہے جیسا کہ میں نے "الارواء "(۴۸۹) اور "المشکاۃ" (۱۰۸۱) میں بیان کیا ہے۔لہذا معتمد وہی ہے جسے مولف نے اسکے بعد شوکانی سے روایت کیا ہے۔اسکے لئے "السیل الجرار" (۱/۲۹۷۔۲۹۸) دیکھئے،اسلئے کہ یہ ایک اہم بحث ہے جو دوسری جگہ نہیں ملے گی۔

اور عمر کے اثر "جس جگہ رہو جمعہ پڑھو" کے بارے میں مؤلف کا یہ قول کہ: "یہ شہروں اور دیہاتوں کو شامل ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ: حافظ نے "الفتح "(۴/۳۸۰) ایسے ہی فرمایا ہے اور شوکانی (۳/۱۹۸) نے بھی ان کی پیروی کی ہے۔اور یہ اس سے بھی اہم ہے اور اہل میاہ کو بھی شامل ہے۔چنانچہ ابن ابی شیبہ (۲/۱۰۲) نے بھی عمر کے اثر کے بعد روایت کیا ہے اور کہا کہ ابن ادریس نے ہم سے مالک سے روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کی کہ

"اصحاب محمد مکے اور مدینے کے درمیان ان پانیوں میں جمعہ پڑھتے تھے"

اوراس بحث کے اخیر میں کتاب میں مذکورابن عمر کا اثر اسکا شاہد ہے۔اوراس میں فرمایاہے۔

اسے عبدالرزاق نے بسند صحیح روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: حافظ نے ایسے ہی فرمایاہےاورشوکانی نے اپنی غالب تخریجوں کے مانند اسے اسکی طرف منسوب کئے بغیر ذکر کیا ہے۔اورمولف نے اس سے استشہاد کیا ہے۔اوراسمیں ایسی چیز ہے جو پوشیدہ نہیں،اور یہ ''مصنف عبدالرزاق''(۳/۱۷۰/۵۱۸۵) میں عبداللہ بن عمر سے نافع سے ابن عمر سے روایت ہے'اوراسے ایسے ہی ذکر کیا ہے،جن میں ''عبداللہ''مکبر ہے جوضعیف ہے،تو شاید اصل ''عبیداللہ''مصغر ہے جوثقہ ہے،کیونکہ حافظ نے اسکی اسنادکوصحیح قراردیاہے۔واللہ اعلم۔

اوراخیر بحث میں شوکانی سے خطبے کاحکم نقل کرتے ہوئے اسکا یہ قول''لہذا ظاہر وہی ہے جوحسن بصری وداؤدظاہری اور جوینی کا مذہب ہے کہ خطبہ صرف مندوب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ:۔درست اسکا وجوب ہے۔اورشوکانی اسکا جو جواب دیاہےمردود ہےاور ''الروضة الندية''اور''الموعظة الحسنة ''میں صدیق خان اسی انداز پر گئے ہیں اور میں نے اپنے رسالے''الا جو بة النا فعة ''میں اسکی تردید کی ہےجس سے اسکے وجوب میں کوئی اشکال نہیں رہ جاتا۔اسے دیکھئے وہ بہت ہی اہم ہے

پھر جابر کی مرفوعاً حدیث کاذکرکیاہے کہ''جب منبر پر چڑھتے تو سلام کرتے تھے'' اوراسے ابن لہیعہ کیوجہ سے ضعیف قراردیاہے،پھرشعبی اورعطا کی مرسل کاذکرکیاہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ان دونوں مرسل کوابن ابی شیبہ اورعبدالرزاق نے نکالا ہے۔اور یہ دونوں جابر کی حدیث کوتقویت دیتے ہیں۔خصوصیت سے جبکہ خلفاء کااس پرعمل رہاہے جیسا کہ میں نے ''الصحيحة''(۲۰۷۶)اس کوثابت کیاہے جسے انشا اللہ تم دوسری

جگہ نہیں پاؤ گے۔

اور حدیث ''جب منبر پر کھڑے ہوتے تو آپ کے اصحاب آپ کے روبرو ہو جا تے تھے'' اسے ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ کے بارے میں اس کی یہ بات کی اگر چہ اس میں کلام ہے مگر ترمذی نے فرمایا ہے کہ عمل اسی پر ہے''

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ اس کے مرفوع وموقوف شواہد ہیں جنھیں میں نے ''الصحیحة ''(۲۰۸۰) میں بھی تخریج کیا ہے، اور ان میں سے ایک صحیحین میں ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ منبر پر بیٹھے اور ہم آپ کے آس پاس بیٹھ گئے۔

اور یہ متروک سنتوں میں سے ہے جسے اس کے محبان کو زندہ کرنا چاہئے اللہ انھیں زندہ رکھے اور اپنے فضل وکرم سے انکا اور ہمارا ٹھکانا جنت بنائے۔

اور مولف کی ابو ہریرہ کی پیش کردہ یہ حدیث ''ہر کلام جس کی ابتداء الحمد للہ سے نہ کیجائے وہ دست بریدہ ہے:

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث ضعیف ہے اور اسے ابو ہریرہ سے ایسے شخص نے مسند روایت کیا ہے جس کے حفظ پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور تمام ثقات اسکے بر خلاف اسے مرسل بلکہ معضل روایت کیا ہے، اور خود ابوداؤد نے اسکی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔ اور اس (۴۸۴۰) کے بعد فرمایا ہے'' اسے یونس'' عقیل وشعیب اور سعید بن عبدالعزیز نے زہری سے نبی ﷺ سے مرسل روایت کیا ہے۔

لہذا مولف پر ضروری تھا کہ علمی امانت ادا کرنے کیلئے اس حدیث کے بعد اسے ذکر کرتا۔ لیکن یہ تقلید کی نحوست اور اصول کی طرف نہ لوٹنا ہے۔ اور اگر اصل کی طرف نہیں لو ٹا تو کیا وجہ ہے کہ شوکانی نے جو 'نیل الاوطار ''(۲۲۴/۳) میں ذکر کیا ہے اسے نقل

نہیں کیا کہ نسائی اور دارقطنی نے بھی اسے ارسال کیوجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ حالانکہ حدیث اور اسکی تخریج یا اسکے متن کو اسی سے نقل کیا ہے؟

اور میں نے حدیث کی تخریج ''ارواء الغلیل'' (نمبر۲) کے اول میں کر کے اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور اسمیں ایک دوسری علت کا ذکر کیا ہے جو اسکے متن میں اس ضعیف کا کئی وجوہ سے اضطراب ہے جسے میں نے بیان کیا ہے پوری تحقیق چاہو تو اسے دیکھو،

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور ایک روات میں ہے کہ جس خطبے میں شہادت نہ ہو وہ کٹے ہاتھ کے مانند ہے۔ اسے احمد وابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا، اور (شهادة) کے بدلے (تشهد) کہا۔

میں کہتا ہوں کہ: ابوداؤد (۴۸۴۱) کی روایت ترمذی کی روایت کے مانند ہے، اور وہ زیادہ صحیح ہے اور ترمذی نے فرمایا''

''حدیث حسن صحیح غریب ہے''

اور اسکی سند صحیح ہے، اور یہ ''مسند احمد'' (۳۰۲/۲، ۳۴۳) میں ہے۔ اسے یاد رکھو۔

میں چاہتا تھا کہ مولف کی کتاب میں خطبہ حاجت کا بھی ذکر ہوتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کرام کو سکھاتے تھے۔ اور خصوصیت سے اس میں اس حدیث وغیرہ میں اشارہ کردہ تشہد کی نص ہے جیسے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہا:

جمعہ کے روز نبی ﷺ کا خطبہ اللہ کی حمد وثنا ہوتا تھا پھر آپ اسکے بعد فرماتے تھے......'' اسے مسلم (۱۱/۳) نے روایت کیا ہے۔

اور خطبے کی نص جیسا کہ متعدد حدیثوں میں آئی ہے میں نے اسے ایک خاص

رسالے میں یکجا کر دیا ہے۔جن کی طرف انشاءاللہ آئندہ اشارہ آرہا ہے۔

''ان الحمد للہ ،نحمدہ ونستعینہ و نستغفرہ ،و نعوذبا للہ من شرور انفسنا و من سیئات اعما لنا ۔من یھدہ اللہ فلا مضل لہ و من یضلل فلا ھا دی لہ

و اشھدان لا الٰہ الا اللہ و حد ہ لا شریک لہ و اشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ

''یا ایھا الذین امنو اتقو ا اللہ حق تقا تہ و لا تمو تن الا و انتم مسلمون ''

''یا ایھا الناس اتقو ا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منھا زوجھا وبت منھا ر جا لا کثیر او نساء واتقو اللہ الذی تسا ءلون بہ و الا رحا م ان اللہ کان علیکم رقیبا ''

یا ایھا الذی اٰمنو ا ا تقوا اللہ وقو لو اقو لا سدید ایصلح لکم اعمالکم ویغفر لکم ذنو بکم و من یطع اللہ و رسولہ فقد فاز فو زا عظیما ''

اور کبھی ان تینوں آیتوں کا ذکر نہیں کرتے تھے۔

اور یہ مناسب ہے کہ اپنے قول ''امابعد'' کے بعد یہ کہے:

فان خیر الحدیث کتاب اللہ ،و خیر الھدی ھدی محمد ﷺ ،و شر الا مور محد ثا تھا ،وکل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ و کل ضلا لۃ فی النا ر''

اسے مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور یہ ''الا رواء ''(۶۰۸) میں ہے

اسکی بات :اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ

جب تشہد کرتے تو فرماتے ،الحمد لله نستعینه و نستغفره ......من یطع

الله فقد رشد ،و من یعصهما فا نه لا یضر الا انفسه و لا یضر الله

شیئا ''اور ابن شہاب سے روایت ہے کہ ان سے جمعہ کے روز نبی ﷺ کے تشھد کے

بارے میں سوال کیا گیا تو ایسے ہی ذکر کیا اور کہا:ومن یعصهما فقد غویٰ ۔ان دونو

ں کو ابوداؤد نے روایت کیا۔

میرے خیال میں۔دونوں کی اسناد ضعیف ہے

اسلئے کہ اول میں ابو عیاض ہے جو مجہول ہے اور اسے منذری وابن القیم اور

شوکانی نے دوسری وجہ سے معلول قرار دیا ہے ۔اور درست وہی ہے جو میں نے ذکر

کیا ہے۔

اور دوسری کی علت یہ ہے کہ وہ ابن شہاب کی مرسل ہے ۔اور مرسل جمہور کے

نزدیک حجت نہیں ہے۔

پھر دونوں حدیثوں میں ایک ایسا جملہ ہے جس کے بارے میں نبی ﷺ سے نہی

آئی ہے۔اور وہ دونوں ہی میں ومن یعصهما .... ہے۔چنانچہ مسلم وغیرہ نے عدی

بن حاتم سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ کے پاس خطبہ دیا اور اس نے کہا:من

یطع اللہ ورسولہ فقد رشد،ومن یعصھما فقد غویٰ ۔تو نبی ﷺ نے فرمایا تم برے خطیب ہو

'' کہو:ومن یعص الله و رسوله

اور ابن مسعود کی حدیث ان سے تین طرق سے آئی ہے اور ان میں سے کسی میں

یہ جملہ نہیں ہے۔لہذا یہ اسکے اندر اسکے نکارت کی دلیل ہے۔اور اسکے بیان میں میرا ایک

لطیف رسالہ ''خطبة الحا جة التی کا ن رسول الله صلی الله علیه

وسلم یعلمها اصحا به "کے عنوان سے ہے، جس میں میں نے اسے مبارک خطبے کی صحیح کامل نص ذکر کی ہے اور ان کی احادیث کی تخریج اسکے مناسب فوائد کے ساتھ کی ہے۔ اورالحمدللہ بار بار چھپ چکا ہے۔

خطبہ کے ساتھ آواز بلند کرنے اور اسے کوتاہ کرنے کے استحباب اور اسکے اہتمام کے بارے میں اسکا قول" اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز درمیانہ اور آپ کا خطبہ درمیانہ تھا۔ اسے بخاری وابوداؤد کے سوا ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

میرا خیال ہے کہ ابوداؤد کا استثناء چوک ہے جس میں صاحب "المنتقی" کی تقلید کیا ہے اور شوکانی (۳/۲۲۸) اس پر ہوشیار نہ ہو سکے۔ اور اس نے اسے اپنی "سنن" نمبر (۱۱۰۱) میں نکالا ہے اور یہ حدیث "صحیح ابوداؤد" (۱۰۰۹) میں نکالی ہوئی ہے۔

(اور امام کے کسی حادثے کے وقت خطبے کاٹ دینے کے عنوان کے تحت) اسکی یہ بات" اور ابو بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہا: ہمیں رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، اور حسن وحسین آ گئے اور ان دونوں پر سرخ قمیص تھیں۔ اسے پانچوں نے روایت کیا ہے۔

اول "اسکا قول ابو بریدہ" یہاں اور نئی طباعت میں مکرر لغزش ہے۔ درست ادات کنیت کے حذف کے ساتھ ہے۔

ثانی۔ پانچوں سے مقصود امام احمد اور اصحاب سنن اربعہ نہیں، جن میں ترمذی شامل ہیں۔ اور اس حدیث کے بعد فرمایا ہے

"حسن غریب ہے ہم اسے حسین بن واقد کی حدیث ہی سے جانتے ہیں"

اور اس حسین کے بارے میں شوکانی نے "نیل الاوطار" (۳/۲۲۳) فرمایا ہے

وہ مروکا قاضی ابوعلی ہے جس سے مسلم نے اپنی ''صحیح'' میں استدلال کیا ہے اور منذری نے فرمایا کہ ثقہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف پر ضروری تھا کہ اس سے اس بات کو نقل کرتا جو حدیث کی صحت پر دلالت کرتی ہے اور تخریج پر اکتفاء نہ کرتا۔ کیونکہ حدیث کے درجے کی بہ نسبت تخریج وسیلہ مع الغایۃ کے مانند ہے۔ پھر غایت کو چھوڑ کر وسیلے کو لانے کا کیا فائدہ ہے اور یہ عام مصیبت ہے جس سے اکثر نئے پرانے مؤلفین نجات نہیں پا سکے ہیں۔ واللہ المستعان

اور اس حدیث کو ابن خزیمہ و حاکم اور ذہبی نے صحیح قرار دیا ہے اور یہ ''صحیح ابو داؤد'' (۱۰۱۶) میں نکالی ہوئی ہے۔

اثناء خطبہ کلام کے ناجائز ہونے کے عنوان کے تحت مؤلف یہ قول کہ ''ابن عباس کی مرفوعاً حدیث میں ہے کہ جو شخص جمعہ کے روز کلام کرے اور امام خطبہ دے رہا ہو، تو وہ اس گدھے کے مانند ہے جو دفاتر لادتا ہے۔ اور جو شخص اس سے کہے کہ خاموش رہو، اسکا جمعہ نہیں ہے۔ اس نے کہا: اسے احمد و ابن شیبہ اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور حافظ نے ''بلوغ المرام'' میں فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں کوئی بات نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ: کیوں نہیں، جبکہ اسمیں سب کے ہاں مجالد بن سعید ہے اور حافظ نے خود ''التقریب'' میں اسے اپنے اس قول سے ضعیف قرار دے رہے ہیں ''وہ قوی نہیں ہے'' اور اپنی اخیر عمر میں تغیر پذیر ہو گیا تھا۔

اور اسی وجہ سے ہیثمی (۱۸۴/۲) نے اسے معلول قرار دیا ہے اور اسی لئے منذری نے الترغیب (۲۵۷/۱) میں اس حدیث کو اپنے قول (رُوی) سے لاکر اسکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ مقدمہ میں اس پر نص ہے، اور اسی لئے میں نے اسکی تخریج

''الضعیفة ''(۱۷۶۰) میں ان کی روایت سے کر دی ہے جن کا حافظ وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور ابن عمر سے موقوفا اس حدیث کا معنی ''ابن ابی شیبہ'' (۱۲۵/۲) درست ہے۔

اور حافظ نے شاید اس حدیث کو اس شاہد کیوجہ سے تقویت دیا ہے جو جامع حماد بن سلمہ میں ابن عمر سے موقوفا روایت کیا ہے لیکن میں نہیں سمجھتا کہ موقوف یہاں مرفوع کی تقویت کیلئے شاہد ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم

پھر ابو داؤد کی حدیث کا ذکر کیا ہے جس میں اسکے لئے ابی کا ارشاد ہے جب اس نے اس سے سوال کیا اور نبی ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ تمہارے لئے تمہارے جمعہ سے وہی لغو ہے جو تم نے کیا ہے، اور نبی ﷺ کا یہ ارشاد کہ ابی نے ٹھیک کہا اس نے کہا: اسے احمد اور طبرانی نے روایت کیا ہے۔

میرے خیال میں اسکے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ ہیثمی نے فرمایا ہے لیکن منذری اور عسقلانی نے اسے انقطاع کیوجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ میں نے ''التعلیق الرغیب'' (۲۵۸/۱) میں بیان کیا ہے۔ لیکن یہ حدیث صحیح ہے۔ کیونکہ ابن ماجہ نے اسے خود ابی سے باسناد جید روایت کیا ہے۔ اور اسمیں یہ ذکر ہے کہ ابو ذر ہی نے ابی سے بات کیا تھا، اور ایسے ہی اسے طحاوی (۲۱۵/۱) اور طیاسی نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد حسن ہے جیسا کہ ''الارواء'' (۸۰/۲) میں ہے اور ابن خزیمہ نے اپنی ''صحیح'' میں خود ابو ذر سے روایت کیا ہے

اور اسکی یہ بات کہ شافعی نے فرمایا۔ اگر کوئی جمعہ کے دن چھینک دے اور کوئی اسکی چھینک کا جواب دے تو مجھے امید ہے کہ اسکے لئے وسعت ہے۔ کیونکہ چھینک کا جواب دینا سنت ہے۔ اور اگر کوئی کسی شخص کا سلام کرے تو میں اسکو مکروہ قرار دیتا ہوں۔ اور میری رائے ہے کہ اسکا جواب دے، کیونکہ سلام کرنا سنت ہے اور اسکا جواب

دینا فرض ہے"

میں کہتا ہوں کہ: اسے شوکانی نے "نیل الاوطار" (۲۳۲/۳) میں مختصر بویطی سے نقل کر کے ذکر کیا ہے ۔اور یہ امام شافعی کی "الام" (۱۷۵/۱) اور مختصر "المزنی" (۱۳۸/۱) میں ہے۔

میرے نزدیک چھینک اور سلام کے جواب میں تفریق غیر ظاہر ہے، کیونکہ دونوں کا حکم دراصل ایک ہے رہا سنت ہونا جیسا کہ شافعی کے کلام میں ہے یا وجوب جیسا کہ بہت علماء کے نزدیک ہے تو انکے درمیان روکنے یا جواز میں برابری ہونی چاہئے اوراس میں شافعیہ کے نزدیک تین وجوہ ہیں جن کا ذکر نووی نے "المجموع (۵۲۴/۴) میں کیا ہے،اور کہا ہے:

"صحیح منصوص میں سلام کا جواب دینے کے مانند چھینک کا جواب دینا ناجائز ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ: یہی اقرب ہے جیسا کہ میں نے "الضعیفۃ" میں حدیث (۵٦٦۵) کے تحت ذکر کیا ہے

پھر مؤلف کا یہ کہنا کہ: "ثعلبہ بن ابو مالک سے روایت ہے کہا کہ: جمعہ کے روز لوگ بات کر رہے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منبر پر بیٹھے ہوئے تھے ۔اور جب موذن خاموش ہو گیا اور عمر کھڑے ہوئے تو کسی نے بات نہیں کی ...... " اسے شافعی رحمہ اللہ نے اپنی "مسند" میں روایت کیا ہے ۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ "الام" (۱۷۵/۱) میں ہے، مجھ سے ابن ابوفدیک نے ابن ابوذیب سے اوراس نے ابن شہاب سے حدیث بیان کی کہا کہ مجھ سے ثعلبہ نے یہ حدیث بیان کی اور اسکے اول میں یہ زیادہ کیا کہ:

امام کا بیٹھ جانا نفل کو کاٹ دیتا ہے، اور اسکا کلام کلام کو کاٹ دیتا ہے۔

اور مالک نے اسے ''موطا'' (۱۲۶/۱) میں روایت کیا ہے اور اس کے طریق سے شافعی نے ابن شہاب سے اسکے مانند روایت کیا ہے۔مگر اسنے زیادتی کو اسکے اخیر میں زہری کے کلام سے قرار دیا ہے اور یہی زیادہ درست ہے، کیونکہ مالک، ابن ابوفدیک سے زیادہ ثقہ ہیں، اور اسکا نام محمد بن اسماعیل بن مسلم بن ابو فدیک ہے اور نووی نے ''المجموع'' (۲۲۰/۴) میں فرمایا ہے۔

''اور ثعلبہ کی حدیث صحیح ہے، اور اسے شافعی نے ''الا م'' میں دو صحیح سند سے روایت کیا ہے۔

اور ایسے ہی فرمایا ہے اور وہ یعنی ابن ابوفدیک و مالک عن ابن شہاب کا طریق ہے، اور نووی کی ایک خاص اصطلاح ہے جس پر عسقلانی وغیرہ نے تنقید کیا ہے کیونکہ اسمیں اس شخص کیلئے ایہام ہے جسے اسکی معرفت نہیں ہے۔اور اسکا ایک دوسرا طریق ثعلبہ شافعی کے پاس ہے اور وہ واقعہ کے برخلاف ہے اسلئے کہ اکیلے ابن شہاب سے ہے۔

ہاں ! مجھے اسکا ایک قوی متابع مل گیا ہے جسے ابن ابو شیبہ نے ''المصنف'' (۱۲۴/۲) میں یزید بن عبداللہ عن ثعلبہ بن (ابی) مالک القرظی کے طریق سے تخریج کیا ہے۔اس نے کہا:

''میں نے عمر و عثمان کو پایا اور امام جب جمعہ کے روز نکلتا تو ہم نماز چھوڑ دیتے اور جب کلام کرتا تو کلام کرنا چھوڑ دیتے''

اور یہ صحیح اسناد ہے۔اور یہ یزید ابن الہاد لیثی مدنی ہے۔

فائدہ۔ اس اثر میں دلیل ہے کہ موذن کا جواب واجب نہیں ہے کیونکہ حضرت عمر کے زمانے میں اذان کے درمیان بات پر عمل ہو رہا تھا اور حضرت عمر اس پر خاموش رہے۔اور

اکثر جب مجھ سے موذن کا جواب دینے کے وجوب سے صارف دلیل کا سوال کیا گیا تو میں نے اسی سے جواب دیا واللہ اعلم۔

مؤلف کا ''جمعہ کی ایک رکعت یا اس سے کم پانے'' کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''ابن مسعود نے فرمایا کہ جو شخص جمعہ کی ایک رکعت پائے تو چاہئے کہ اسمیں دوسری شامل کرے اور جس سے دونوں رکعت فوت ہو جائے تو چاہئے کہ چار رکعت پڑھے، اسے طبرانی نے بسند حسن روایت کیا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسکو ''مجمع الهيثمي ''(۲/۱۹۲) سے نقل کیا ہے، لہذا اسے چاہئے تھا کہ اسے صحیح قرار دیتا، کیونکہ اسے طبرانی نے ''الکبیر ''میں ابواسحاق عن الابی الاحوص عن ابی مسعود (۹/۳۵۸_۳۵۹/۹۵۴۵_۹۵۴۹) کے طرق سے نکالا ہے اور دوسرے نے بھی اسے نکالا ہے، اسلئے ''الارواء ''(۶۲۱) اور ''الاجوبة النافعة ''دیکھئے۔

''بھیڑ میں نماز'' کے عنوان کے تحت مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''احمد و بیہقی نے سیار سے روایت کیا ہے کہ میں نے عمر کو خطبہ دیتے ہوئے فرماتے سنا ہے ......الحدیث۔ اور اسمیں عمر کا قول ہے۔

''جب بھیڑ سخت ہو جائے تو تم میں سے ایک شخص اپنے بھائی کی پیٹھ پر سجدہ کرے''

میرے خیال میں: یہ المسند (۱/۳۲) اوسنن بیہقی (۳/۱۸۲_۱۸۳) میں سلیمان بن داؤد کے طریق سے اسکی سند کے ساتھ سیار سے روایت ہے

اور یہ صاحب ''المسند'' ابوداؤد طیالسی ہیں جو اسی سے معروف ہیں۔ اور اسے اسکے اندر یہ نمبر (۷۰) سے تخریج کیا ہے، پھر یہ سیار ابن معرور ہیں، ابن المدینی نے کہا کہ مجہول ہے اسی کی وجہ اسے ہیثمی (۲/۱۰) نے معلول قرار دیا ہے اور اس کے بارے میں

کہا گیا کہ (مغرور) معجمہ اور مہملہ کے ساتھ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ فقرہ عمر کا ہے جسے عبدالرزاق (۵۴۶۵،۵۴۶۹) نے اسے اس سے دو طریق سے روایت کیا ہے جن میں اول صحیح ہے اور دوسرا منقطع ہے، لیکن بیہقی نے اسے موصول کیا ہے اور اسکی اسناد صحیح ہے

مؤلف کا ''جمعہ کے بعد کی سنت'' کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''اور ابن القیم نے کہا کہ ہمارے شیخ ابن تیمیہ نے کہا: اگر مسجد میں پڑھتے تو چار پڑھے اور اگر اپنے مکان میں پڑھے تو دو رکعت پڑھے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس تفصیل کی کوئی اصل مجھے سنت میں نہیں ملی۔ مگر ابن عمر کی حدیث جسے مؤلف ذکر کرے گا اور اسمیں جو کچھ ہے اسکا بیان جلد آ رہا ہے۔ اور گذشتہ صحیح حدیث میں اسکا یہ قول کہ جو تم میں سے جمعہ کے بعد پڑھتا ہو تو چار رکعت پڑھے اسے مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اور یہ ''الارواء'' (۶۲۵) میں ہے اور اسمیں مسجد میں چار کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور صحیح معروف حدیث یہ ہے ''افضل صلا ۃ المرأ فی بیته الا المکتوبة ''، یعنی ایک شخص کی افضل نماز فرض کے سوا اسکے مکان میں ہے'' لہذا اگر جمعہ کے بعد دو یا چار رکعت مسجد میں پڑھے تو جائز یا مکان میں پڑھے تو اس حدیث صحیح کیوجہ سے افضل ہے۔

مؤلف کا ابن قیم کے گذشتہ پورے کلام کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''اور ابوداؤد نے ابن عمر سے ذکر کیا ہے کہ وہ جب مسجد میں نماز پڑھتے تو چار رکعت پڑھتے اور جب اپنے مکان میں پڑھتے تو دو رکعت پڑھتے۔''

میں کہتا ہوں کہ: اس اثر کے پہلے جملے کا ابن قیمؒ نے ایسا اختصار کر دیا ہے جس سے معنیٰ خلل پذیر ہو گیا ہے اور اسکا معاملہ مولف پر مشتبہ ہو گیا ہے اور اسمیں کوئی غرابت نہیں کیونکہ

اس کی عادت ہے کہ اصل کی طرف نہیں لوٹتا۔اور غریب تو یہ ہے کہ یہ اسپر پوشیدہ رہ گیا جس نے ''زاد المعاد ''پر تعلیق کیا ہے۔اور اسنے سوچا کہ ''اسکے نصوص کی تخلیص کیا ہے ''اور اسکی احادیث کی تخریج کی ہے...... کیونکہ اس نے اس حدیث (۴۴۰/۱) کی تخریج میں کہا ہے

''اسے ابوداؤد (۱۱۳۰) نے نماز میں ''با ب الصلوٰة بعد الجمعة'' میں روایت کیا ہے، اسلئے کہ اسکا لفظ جس جگہ کی طرف اس نے اشارہ کیا یہ ہے۔

''عطاء سے ابن عمر سے روایت ہے کہا کہ جب وہ مکہ میں ہوتے اور جمعہ پڑھتے تو پہلے دو رکعت پڑھتے، پھر بڑھ کر چار رکعت پڑھتے اور جب مدینے میں جمعہ پڑھتے پھر اپنے مکان کی طرف واپس آتے تو دو رکعت پڑھتے۔اور مسجد میں نماز نہیں پڑھتے۔اور ان سے سوال کیا گیا؟ تو فرمایا۔رسول اللہ ﷺ یہی کرتے تھے۔

اور ایسے ہی اسے بیہقی (۲۴۰/۳،۲۴۱) نے روایت کیا ہے اور یہ'' صحیح ابو داؤد ''(۱۰۳۵) میں تخریج شدہ ہے تو تم دیکھ رہے ہو کہ ابن القیم نے جو اس سے منسوب کیا ہے ابوداؤد کی روایت اس سے دو وجہ سے مختلف ہے

اول۔ اسمیں یہ ہے کہ وہ چھ رکعات پڑھتے تھے۔اور وہ چار رکعت فرماتے ہیں

ثانی۔ اسمیں یہ ہے کہ یہ مکہ یعنی مسجد حرام میں کیا اور ابن القیم نے ''المسجد ''کو اسکے بعد کی دلیل اور جب اپنے مکان میں یعنے مدینے میں پڑھتے تھے مسجد نبوی قرار دیا ہے۔کیونکہ ابن عمر مدنی تھے جیسا کہ معلوم ہے۔

اور جب تمہیں اسکا علم ہو گیا تو ابوداؤد کی حدیث اس تفصیل پر دلالت نہیں کرتی جس کا ابن تیمیہ نے دعویٰ کیا ہے اور ابن القیم نے سوچا کہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔اور اسکی کئی وجوہ ہیں

نمبر۱- دعویٰ یہ ہے کہ چار پڑھتے تھے حالانکہ ابن عمر نے چھ رکعت پڑھی

نمبر۲- یہ مسجد حرام کے ساتھ خاص ہے اور دعویٰ عام ہے۔

نمبر۳- یہ موقوف ہے جو حجت نہیں اور ہو سکتا ہے کہ ایسا کسی وجہ سے کیا ہو جو شوکانی نے ''نیل الاوطار'' (۲۳۹/۳) میں ذکر کیا ہے یا کسی دوسری وجہ سے کیا ہو۔

ایک ہی دن میں جمعہ اور عید کے پڑ جانے سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور زید بن ارقم سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے عید کی نماز پڑھی پھر جمعہ کی رخصت دیدی اور فرمایا: جو پڑھنا چاہے پڑھے، اسے خمسہ نے روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں دو لغزش ہے۔

اول- خمسہ میں ترمذی بھی ہیں، حالانکہ اسے روایت نہیں کیا ہے۔ اسی لئے ''بلوغ المرام ''میں حافظ نے اسکا استثناء کیا ہے۔ اور فرمایا کہ:

''اسے ترمذی کے سوا خمسہ نے روایت کیا ہے''

اور ''التلخیص'' (۸۸/۲) میں اسے اسکی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ اور میں نے اسکی تخریج ''صحیح ابو داؤد'' (۹۸۲) میں کی ہے۔

دوم۔ اسکا قول ''صححہ ابن خزیمہ'' ہے

اور یہ اسمیں ''سبل السلام ''میں امیر صنعانی کا مقلد ہے اور اس وہم کی وجہ یہ ہے اس نے اس حدیث کو'' صحیح ابن خزیمہ '' (۱۴۶۴) میں دیکھا۔ اور سو

چا کہ اسکی کل احادیث صحیح ہیں ۔حالانکہ اسکے نزدیک بات ایسی نہیں ہے اسلئے کہ وہ اکثر حدیث کو اپنے باب کے تحت نکالتے ہیں اور اسمیں اسکی علت کی صراحت کر دیتے ہیں اور اسکی صحت کے بارے میں شک پیدا کر دیتے ہیں ۔اور یہی اس حدیث کے ساتھ کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے باب (۳۵۹/۳) میں اس سے اسکے ترجمہ کے دوران فرمایا ہے۔

''اگر خبر صحیح ہوتو میں ایاس بن ابورملہ کی کسی عدالت وجرح کونہیں جانتا ہوں''

لیکن حدیث کتاب میں آئندہ اپنے شواہد کیوجہ سے صحیح ہے ،اور اسے ابن المدینی نے صحیح قرار دیاہے اور حاکم و ذہبی نے ۔اور اسکی تخریج ''صحیح ابو داؤد'' (۹۸۳،۳۸۴) میں ہوئی ہے

عیدین کی نماز کے باب سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ:''اور وہ سنت موکدہ ہے۔ نبی ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی۔مردوں و عورتوں کو اسکے لئے نکلنے کا حکم دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: مذکورہ امر وجوب کیلئے ہے کیونکہ جب نکلنا واجب ہوتو نماز بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔لہذا درست اسکا وجوب ہےصرف سنت ہونا نہیں ، اور اسکی دلیل یہ ہے کہ یہ جمعہ کو جب دونوں ایک ہی دن پڑ جائیں تو ساقط کر دیتی ہے جیسا کہ مولف کی کتاب میں جلد ہی گذرا ہے۔اور جو واجب نہ ہو وہ واجب کو ساقط نہیں کرتا جیسا کہ صدیق خاں نے ''الروضة الندية ''میں فرمایا ہے اس میں پوری بحث اور ''السيل الجرار ''(۲۱۵/۱) میں دیکھو۔

مؤلف کا نمبر (۱) کے تحت یہ کہنا کہ: ''اور جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اپنے دادا سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ ہر عید میں دھاری داریمنی چادر زیب تن فرماتے تھے۔ اسے شافعی اور بغوی نے روایت کیا۔

اسمیں کئی چیزیں ہیں۔

اسے شافعی نے ''الام '' میں ابراہیم کے طریق سے جعفر سے روایت کیا ہے۔

اورابراہیم، ابن محمد بن ابویحییٰ مدنی ہے جو متروک متہم بالکذب ہے۔

اور جعفر وہ ابن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب ہے لہذا اسکا دادا علی بن علی بن ابوطالب ہوگا اور یہ اسناد دو علتوں کی وجہ سے معلول ہوگی ارسال اور سخت ضعف۔

اور دوسری علت یہ کہ بغوی نے اسے اسکی اسناد سے نہیں روایت کیا ہے، اور اسے معلق روایت کیا ہے اور ''شرح السنة ''(۳۰۲/۴) میں فرمایا ہے۔

''و رُوی ان النبی ﷺ کان ....''

اور اسکو اپنے قول ''رُوی '' سے لاکر اسکی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لہذا مولف پر واجب تھا کہ قارئین کی خیر خواہی ہی کیلئے ان سب کو بیان کر دیتا۔

اور اسے حجاج بن ارطاۃ مدلس نے محمد بن علی سے روایت کیا ہے اور اس سے تجاوز نہیں کیا ہے۔ اور ایک بار اس نے کہا۔ اور جابر بن عبداللہ سے ایسے ہی ہے۔ اور اسے مسند روایت کیا ہے۔ اور میں نے ''الضعیفة ''(۲۴۵۵) میں اسکی تفصیل سے تخریج کی ہے۔

لیکن اس حدیث کا ابن عباس کی حدیث سے مرفوعاً ایک شاہد اس لفظ کے ساتھ ہے۔

''عید کے روز آپ ایک لال چادر پہنتے تھے''

اور یہ ''الصحیحة ''(۱۲۷۹) میں تخریج کی ہوئی ہے۔تو اگر مولف اسی کو اولیت دیتا تو اسکے لئے بہتر تھا۔اور حاکم (۲۳۰/۴) نے لیث بن سعد کے طریق سے اسحاق بن بزرج عن زید بن الحسن بن علی عن ابیه رضی الله عنهما سے روایت کیا۔کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں عید میں حکم دیا کہ جو سب سے عمدہ پائیں اسے پہنیں اور جو سب سے عمدہ خوشبو پائیں لگائیں..... ''الحدیث،اور کہا کہ

''اگر اسحاق بن بزرج مجہول نہ ہوتا تو میں حدیث کی صحت کا حکم لگا دیتا''

میں کہتا ہوں کہ: ازدی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن حبان نے اسے ''ثقات التابعین''(۲۴/۱) میں ذکر کیا ہے اور فرمایا:

حسن بن علی بن ابو طالب سے روایت کیجاتی ہے اور اس سے لیث بن سعد نے روایت کیا ہے۔

وہ اسی حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں ۔اسلئے کہ اسے بخاری نے ''التاریخ'' (۱۲۲۲/۱/۱) میں ایسے ہی روایت کیا ہے لیکن اسمیں زید کا کوئی ذکر نہیں ہے اور نہ اسکا قول ''عن ابیه '' ہے اور شاید یہی درست ہے

مؤلف کا نمبر (۴) کے تحت یہ کہنا کہ: اور ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی بیویوں اور صاحبزادوں کو عیدین میں نکالتے تھے ۔اسے ابن ماجہ اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ ہے، جو مدلس ہے، اور اسے عن سے روایت کیا ہے۔اور اسکی اسناد میں اضطراب کیا ہے۔تو کبھی یہ کہا۔عن عبدالرحمن بن عابس عن ابن عباس۔اور کبھی یہ کہا۔عن عطاء عن جابر، اسکی تخریج احمد (۳۶۳/۳) نے کیا ہے۔

اور اسکے باوجود کہ بوصیری نے اپنی ''زوائد '' میں اپنے قول میں ٹھیک کہا ہے

کہ:

’’یہ اسناد حجاج کی تدلیس کیوجہ سے ضعیف ہے، پھر بھی اس نے اس سے احمد کی روایت کو اسکا شاہد بنایا ہے، گویا اس نے اسکی اسناد کو ذہن میں نہیں رکھا ورنہ یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ اسکا شاہد عین مشہود ہو؟

اور نمبر (۵) کے تحت اسکی یہ بات: اور ابوداؤد و حاکم کے نزدیک ......بکر بن مبشر سے روایت ہے کہا کہ۔ میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے ساتھ فطر کے دن مصلی کی طرف جاتا تھا......تو ہم بطحان کے نسیب سے جاتے تھے اور بطحان کے نشیب سے اپنے مکانوں کی طرف واپس آتے تھے۔ ابن السکن نے کہا کہ اسکی اسناد صالح ہے

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز صالح نہیں۔ کیونکہ اسحاق بن سالم کے طریق سے بکر سے روایت ہے، اور یہ دونوں مجہول ہیں اسی لئے ذھبی نے ’’المیزان ‘‘میں ابن السکن کے قول پر اپنے اس قول سے تعاقب کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسحاق اور بکر اس حدیث کے سوا سے نہیں پہچانے جاتے ہیں‘‘

اور حافظ نے مذکورہ اسحاق کے ترجمہ میں فرمایا ہے:

’’مجہول الحال ہے‘‘ اور مجہول کی حدیث کو کسی حالت میں حجت نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

مؤلف کا عید کی نماز کے وقت کے بارے میں یہ کہنا کہ: ’’اسے احمد بن حسن البناء نے جندب کی حدیث سے روایت کیا ہے کہا کہ: نبی ﷺ ہمیں (عید) فطر کی نماز پڑھاتے تھے اور آفتاب دو نیزوں کے برابر ہوتا تھا۔ اور عید الاضحیٰ ایک نیزے کے برابر پر۔‘‘ شوکانی نے فرمایا: ’’یہ حدیث نماز عید کے وقت کی تعین کے بارے میں وارد سب سے بہتر ہے۔‘‘

میں کہتا ہوں کہ: ہاں! یہ کیوں صحیح نہیں ہو گی، حالانکہ اسے شوکانی نے حافظ کی ’’التلخیص الحبیر ‘‘ سے نقل کیا ہے پھر (۲۴۸/۳) فرمایا ہے

''اوراس پر کلام نہیں کیا گیا ہے''

میں کہتا ہوں کہ: اس نے اسکی اسناد میں سے اتنا بیان کر دیا ہے کہ جس کیوجہ سے اس فن کا عارف اس پر جس صحت اور ضعف کی یہ اہل ہے اسکا حکم اس پر لگا سکتا ہے۔اور میں نے اسے اس سے '' الارواء''(۱۰۱/۳) میں نقل کیا تھا اوراس پر یہ تعاقب کیا تھا۔

لیکن معلیٰ بن ہلال جو اس کی اسناد میں ہے ناقدین نے اسکی تکذیب پر اتفاق کیا ہے' جیسا کہ حافظ نے ''التقریب ''میں فرمایا ہے۔

پھر شوکانی پر مخرج حدیث البناء کا نام پلٹ گیا۔اوراس نے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو کہ ''احمد بن حسن'' کہا ہے اور مولف نے اسکی تقلید کیا ہے۔اور درست ''حسن بن احمد'' ہے جیسا کہ ''التلخیص'(۸۳/۲)اور کتب رجال میں ہے۔اور وہ حنبلی فقیہ ہے۔جس کا ''شذ رات الذھب ''میں اچھا ترجمہ ہے۔اسکی وفات ۴۷۱ھ میں ہوئی اور باب میں عبداللہ بن بسر سے ایک صحیح حدیث ہے کہ وہ لوگوں کے ساتھ عید الفطر یا اضحیٰ کے دن نکلے،اور امام کی تاخیر کا انکار کیا اور کہا۔

''ہم نبی ﷺ کے ساتھ اسوقت فراغت حاصل کر چکے تھے۔اور یہ۔نفل کا وقت تھا۔

اسے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا اور بخاری نے جزم کے صیغے کے ساتھ معلق کیا ہے۔اور حاکم و نووی اور ذہبی نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور یہ''الارواء''(۱۰۱/۳)میں اور ''صحیح ابو داؤد ''(۱۰۴۰)میں تخریج کی ہوئی ہے۔

اور نمبر (۷) کے تحت اسکی بات''اور سعد بن ابو وقاص سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کھڑے ہو کر دو خطبہ دیتے تھے۔اوران دونوں کے درمیان بیٹھنے کے ذریعہ فصل کر

تے تھے۔اسے بزار نے روایت کیا۔

میرے خیال میں۔مولف کا سکوت اسکی صحت کا وہم پیدا کرتا ہے۔حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اور نہ حسن ہے چنانچہ بیہقی نے فرمایا

اسے بزار نے وجادۃً روایت کیا ہے اور اسکی اسناد میں ایسا شخص ہے جسے میں نہیں پہچانا''

میرے خیال میں اسمیں بزار کا شیخ عبداللہ بن شبیب ہے اور وہ واہی ہے، جیسا کہ ذھبی نے فرمایا ہے، لہذا ہیثمی پر واجب تھا کہ اس کیوجہ سے اسے معلول قرار دیتا، اور خصوصیت سے بزار نے اس کے بعد فرمایا ہے:

''اسے ہم صرف اسی اسناد سے جانتے ہیں''

جیسا کہ ''کشف الاوتار عن زوائد البزار'' (۱/۳۱۵) میں ہے

اور مولف نے حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔خطبہ عید سے متعلق اسکا کلام دیکھو۔

اور عیدین کی نماز کی تکبیر کے بارے میں اسی یہ بات، ہر تکبیر کے ساتھ رفعیدین سنت ہے''

میں کہتا ہوں کہ: درست یہ ہے کہ کہا جائے کہ سنت نہیں ہے۔کیونکہ یہ آپ ﷺ سے ثابت نہیں ہے اور اسکا عمر وابن عمر سے روایت کیا جانا اسے سنت نہیں بنا سکتا۔کیا تم نہیں دیکھتے کہ مولف نے تکبیرات الجنائز میں ہماری اسی بات کے مثل بات کی ہے اور ہماری دلیل جیسی دلیل دی ہے۔باوجودیکہ ابن عمر سے درست ہے کہ وہ ان میں رفعیدین کرتے تھے؟ اگر یہ تکبیرات کو سنت بنا سکتا ہو تو ان کے سنت ہونے کی بات کرے ورنہ دونوں جگہوں میں عدم مشروعیت کی بات کرے اور یہی درست ہے۔اور خصوصیت سے عمر وابن

عمر کی روایت یہاں صحیح نہیں ہے۔

رہی عمر سے روایت تو اسے بیہقی نے بسند ضعیف روایت کیا ہے۔

اوران کے بیٹے کی روایت پر اب تک میں واقف نہیں ہوا ہوں ۔اور مالک نے فرمایا کہ:

''میں نے اسکے بارے میں کچھ نہیں سنا ہے۔'' دیکھئے ''الا روا ء''(۶۴۰)

مؤلف کا یہ کہنا کہ:''تکبیرات کے درمیان آپ ﷺ سے کوئی ذکر یاد نہیں رکھا گیا ہے اور لیکن طبرانی اور بیہقی نے قوی سند کے ساتھ ابن مسعود سے ان کا قول و فعل روایت کیا ہے، کہ وہ اللہ کی حمد و ثنا کرتے تھے اور نبی ﷺ پر درود بھیجتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسنا د کو ''التلخیص ''میں حافظ کی پیروی میں قوی قرار دیا ہے۔اور میرے نزدیک اسمیں نظر ہے۔کیونکہ طبرانی کی اسناد میں انقطاع ہے جیسا کہ ہیثمی نے ''المجمع ''میں فرمایا ہے،اور بیہقی کی اسناد کو ابن الترکمانی نے ''الجو ھر النقی ''میں معلول قرار دیا ہے۔کہ اسمیں ایک ایسا شخص ہے جس کی حالت کے کشف کی ضرورت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: شاید اشارہ کردہ شخص محمد بن ایوب ہے اور میں نے اسے نہیں پہچانا۔اور راویوں میں اس نام کی ایک جماعت ہے۔اور ابن القیم نے ''الزاد''میں ابن مسعود سے اس اثر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔اور یہی ارجح ہے اور ابن الترکمانی کا قول بھی اسے تقویت پہنچا رہا ہے۔

اور بیہقی نے اس سے پہلے باب میں ابن مسعود کے قول کو کئی طرق سے ذکر کیا ہے۔اور اسے ابن ابی شیبہ نے اس سے زیادہ طرق سے ذکر کیا ہے اور ایسے ہی اسے دوسروں نے ذکر کیا ہے۔اور ان میں سے کسی میں تکبیرات کے درمیان کسی ذکر کا ذکر نہیں

ہے ۔اور نہ اسے جیسا کہ ہم جانتے ہیں کسی مسند حدیث میں یا کسی سلف سے روایت کیا گیا ہے ۔سوائے اس ضعیف طریق کےاور جابر کی اسکے بعد مذکورہ حدیث میں ۔جس کی سند میں وہ شخص ہے جس کی حالت کے کشف کی ضرورت ہے ۔نیز اسمیں علی بن عاصم ہے، یزید بن ہارون نے کہا کہ ہم برابر اسے جھوٹا جانتے رہے'' اس نے کہا اگر یہ چیز جائز ہوتی تو ہماری طرف نقل کیجاتی اور سلف رضی اللہ عنہم اس سے غافل نہ ہوتے ۔

پھر میں ابن مسعود کے اس اثر کے ایکدوسرے طریق پر ایک کتاب'' فضل الصلوۃ علی النبی ﷺ تالیف امام اسماعیل قاضی'' کی تحقیق کیوقت واقف ہوااور میں نے وہاں ذکر کیا کہ اسکی اسناد حسن ہے ۔اور حافظ سخاوی نے اسے ''القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع (ص۱۵۱۔ہندیہ) میں صحیح قرار دیاہے ۔لہذا ''فضل الصلاۃ ''(۳۸/۳۷) مطبوع مکتب اسلامی اور''الارواء ''(۶۴۲) دیکھئے۔

مؤلف کا خطبہ عید کے بارے میں یہ کہنا کہ:''عبداللہ بن سائب سے روایت ہے کہا کہ میں نبی ﷺ کے ساتھ عید میں حاضر ہوا۔اور جب آپنے نماز ادا کرلیا۔تو آپ نے فرمایا: ہم خطبہ دینگے جو خطبہ کیلئے بیٹھنا چاہے وہ بیٹھے اور جو جانا چاہے جائے ۔اسے نسائی وابوداؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔''

میں کہتاہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف ہے، ابوداؤد و دارقطنی اور ابن معین نے اسے ارسال کیوجہ سے معلول قرار دیا ہے ۔میرا خیال ہے کہ اسمیں ابن جریج ہے جو مدلس ہےاور اسے عن سے روایت کیا ہے ۔

پھر میں کہتاہوں کہ: اسکا وصل ارسال سے برتر ہے اور ابن جریج کا عنعنہ یہاں ضرر رساں نہیں ۔

جیسا کہ میں نے ''الارواء ''(۶۲۹) میں بیان کر دیا ہے، اسے دیکھو۔ اور اسی بنا پر میں نے اسے ''صحیح ابو داؤد ''(۱۰۴۸) میں رکھا ہے۔ اور اسے حاکم و ذہبی اور ابن خزیمہ (۱۴۶۲) نے بھی صحیح قرار دیا ہے۔ لہذا یہ حدیث صحیح ہے

اور خطبہ عید ہی کے بارے میں۔ اسکی یہ بات، اور ابن ماجہ نے اپنی ''سنن'' میں نبی ﷺ کے موذن سعید سے روایت کیا ہے کہ وہ خطبے کے دوران تکبیر کرتے تھے......

میں کہتا ہوں کہ: باوجودیکہ تکبیر سے خطبہ کے آغاز کے جواز پر دلالت نہیں کرتی، اسکی اسناد ضعیف ہے اس میں ایک ضعیف شخص ہے اور دوسرا مجہول ہے، لہذا اسے اثناء خطبہ میں تکبیر کے سنت ہونے کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

اور عیدوں میں لہو لعب اور گانے دکھانے کے عنوان کے تحت مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''حافظ نے ''الفتح ''میں فرمایا ہے ابن السراج نے ابو لزناد عن عروہ عن عائشہ کے طریق سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس روز فرمایا تاکہ مدینہ کے یہود یہ جانیں کہ ہمارے دین میں وسعت ہے۔ اور میں آسان حنیفیت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ: ''الفتح'' کے اندر ''السراج ''بغیر ابن کے ہے اور وہی درست ہے، اور وہ حافظ امام ثقہ ابو العباس محمد بن اسحاق نیشاپوری صاحب ''سند و تاریخ'' ہے، جن کا کشادہ ترجمہ ''تذکرۃ الحفاظ ''(۲/۱۶۸، ۲۷۲) میں ہے۔

پھر حافظ کا اسے سراج سے منسوب کرنا یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ یہ اس سے زیادہ مشہور کے پاس موجود نہیں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اسلئے کی اس کی تخریج امام احمد نے (۶/۱۶۶، ۲۳۳) میں عبد الرحمن یعنی ابو الزناد کے طریق سے کی ہے، اسنے کہا کہ مجھ سے عروہ نے کہا۔

میں کہتا ہوں کہ: اور اس عبد الرحمن میں اسکی حفظ کی جانب سے ضعف ہے۔ اور حافظ نے

''التقریب ''میں فرمایا۔

''صدوق ہے جب بغداد آیا تو اسکا حفظ بدل گیا''

میں کہتا ہوں کہ: اس نے یہ حدیث تغیر کی حالت میں بیان کی ہے کیونکہ جس نے عروہ سے روایت کیا ہے جو ثقات ایک جماعت ہے ان میں اس نے اسے اکیلے روایت کیا ہے اور اصل قصہ کی روایت پر ثقات کی ایک جماعت نے عروہ کی متابعت کی ہے اور ان میں کسی نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے جسے عبدالرحمٰن بن ابوالزناد نے روایت کیا ہے۔ جو اسکے ضعف کی دلیل ہے ۔

پھر میں نے استدراک کیا ۔اور میں نے یعقوب بن زید تمیمی عن عائشہ کی روایت سے ایک دوسرا طریق پایا۔جس کی تخریج حمیدی نے اپنی ''المسند ''(۱۲۳/۱) میں کی ہے اور اسکے رجال ثقہ ہیں۔لہذا اگر تیمی اور عائشہ کے درمیان انقطاع سے سالم ہو تو صحیح ہے ورنہ یہ ایک قوی شاہد ہے۔

اور جملہ ''الحنیفیة السجة'' کے بہت سے شواہد ہیں ان میں ایک ابوامامہ سے ہے جس کی تخریج اسکی ہم معنیٰ روایات کے ساتھ میں نے ''الصحیحه'' (۲۹۲۴) میں کی ہے ۔اور میں نے پانچوں حدیث کے طرق اور ان کے الفاظ اور جوان طرق میں زیادتیاں ہیں سب کا ذکر ''کتاب المساجد''میں ''الثمر المستطاب'' سے اور پھر ''اداب الزفاف ''(۱۶۹،۱۶۳) میں کر دیا ہے۔

''اور عمل صالح کی فضیلت کے عنوان کے تحت اسکی یہ بات ،اور طبرانی واحمد کے نزدیک ابن عمر سے روایت ہے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔اللہ سبحانہ کے نزدیک ان دس ایام سے زیادہ بڑے دن نہیں ہیں۔لہذا ان میں کثرت سے تہلیل وتکبیر وتحمید کیا کرو۔

میں کہتا ہوں کہ: ابن عمر کی حدیث سے طبرانی کی طرف اسکی نسبت غلط ہے ۔اسلئے کہ اس

کوابن عباس کی حدیث سے روایت کیا ہے، جیسا کہ ''الترغیب'' اور'' المجمع'' میں ہے اور اول نے کہا:

اس کی اسناد جید ہے۔

اور دوسرے نے کہا:'' اس کے رجال صحیح کے رجال میں۔''

اور دونوں ہی کے قول میں نظر ہے کیونکہ وہ طبرانی کے ہاں ''المجمع الکبیر'' میں خالد کے طریق سے ہے جو ابن حارث بصری یا ابن عبداللہ واسطی کے طریق سے روایت کیا ہے۔ یزید بن ابوزیاد عن مجاہد عن ابن عباس، سے اور یہ یزید ہاشمی ہے جو کہ ان کا موئی ہے۔ اواس سے مسلم نے مقرونا روایت کیا ہے اور اس سے استدلال نہیں کیا ہے پھر اس کے اندر ضعف ہے۔ حافظ نے فرمایا۔

ضعیف ہے، بوڑھا ہو کر بدل گیا اور تلقین کیا جانے لگا''

اور اس حدیث میں اسکے ضعف کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اسکی روایت میں اضطراب کیا ہے کبھی تو ایسے روایت کیا ہے عن مجاہد عن ابن عباس، اور کبھی ''مجاھد عن ابن عمر ''اسکی تخریج احمد نمبر (۱۱۵۴) نے کی ہے۔

اور اسوجہ پر موسیٰ بن ابو عائشہ نے اسکی متابعت کی ہے۔

اور اسے ابوعوانہ نے اسے اپنی ''صحیح'' میں روایت کیا ہے جیسا کہ ''الفتح'' میں ہے اور یہ قوی متابعت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ ابن عمر سے اس حدیث کی کوئی اصل ہے۔ لہذا یہ ابن عباس کی حدیث کی جو کتاب میں اس سے پہلے ہے قوی شاہد ہے۔ لیکن یہ دیکھنا چاہئے کہ کیا ابن ابو عائشہ کی روایت میں وہ زیادتی ہے جو اسکے آخر میں ہے ''فاکثر وافیھن ''اگر موجود ہے تو صحیح ہے ورنہ یہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں یزید بن ابوزیاد کا تفرد ہے اور ''الفتح ''میں حافظ کے کلام سے ظاہر اول ہے۔ اسلئے کہ اس روایت کو ابوعوانہ

سے ذکر کرنے کے بعد دو صفحہ کے بعد اپنی حدیث کی شرح کے اخیر میں فرمایا ہے:

''ابن عمر کی روایت کے آخر میں ''فاکثر و افیهن من التهلیل و التحمید ''زیادہ آیا ہے۔''

اور اس سے متبادر یہی ہوتا ہے کہ ان کا مقصود وہ روایت جسے اس سے پہلے ابو عوانہ سے منسوب کیا ہے پھر حافظ نے ذکر کیا ہے کہ یہ زیادتی ابن عباس کی حدیث کے بعض طرق میں روایت ہے اور لیکن اسے ضعیف قرار دیا ہے واللہ اعلم۔

اور مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: عشرہ ذی الحجہ سے زیادہ محبوب اللہ کے نزدیک کوئی دن نہیں ہیں جن میں اسکی عبادت کیجائے اسلئے کہ اس کے ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزے کے اور ہر رات کا قیام شب قدر کے قیام کے برابر ہوتا ہے۔ اسے ترمذی و ابن ماجہ اور بیہقی نے روایت کیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسنا د ضعیف ہے اور مولف نے اسے منذری (۱۲۵/۲) کی ''الترغیب'' سے نقل کیا ہے اور اس نے اگر چہ کہ اسے اپنے قول ''رُوی'' سے اس کی ابتداء کر کے اس کی تضعیف کیا ہے جیسا کہ یہ اس کی اصطلاح ہے جس پر مقدمہ میں تنبیہ ہوئی ہے۔ لیکن اللہ اسے جزائے خیر دے کہ اسی پر بس نہیں کیا ہے بلکہ اسکے بعد کی علت بھی بیان کی ہے۔ اور اپنی مذکورہ تخریج کے بعد فرمایا:

''اور ترمذی نے فرمایا'' حدیث غریب ہے جسے ہم مسعود بن واصل عن النہاس بن فہم کی حدیث ہی سے جانتے ہیں۔ اور میں نے محمد یعنے بخاری سے اس حدیث کے متعلق سوال کیا تو اسکو اس وجہ کے سوا سے نہیں پہچانا۔

اور اسی لئے میں چاہتا تھا کہ کاش مولف علمی امانت ادا کرنے اور ضعف حدیث کے کھلے بیان کیلئے منذری کا یہ پورا کلام نقل کر دیتا۔ کیونکہ مولف نے ایک حیثیت سے

اشارہ کردہ اصطلاح کا التزام نہیں کیا ہے جیسا کہ اسکا بیان مقدمہ میں گذرا ہے اور اسلئے کہ اسکے عام قارئین کو عموماً مصطلحات علمیہ کا کوئی علم نہیں ہے۔

پھر اس حدیث پر میں نے "الضعیفة" (۵۱۴۲) میں تفصیل سے کلام کیا ہے۔

مؤلف کا عید کی مبارکباد دینے کے تحت یہ کہنا کہ: جبیر بن نفیر سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کے صحابہ جب عید کے دن ملتے تھے تو ایک دوسرے سے کہتا تھا۔ تقبل الله منا و منك۔ یعنی اللہ ہم سے اور تم سے قبول فرمائے۔ حافظ نے فرمایا۔ اسکی اسناد حسن ہے

میں کہتا ہوں کہ: "الحا فظ" سے جب مطلق ہو تو ابو حجر عسقلانی مقصود ہوتے ہیں۔ اور اس تحسین پر میں ان کی کسی کتاب میں واقف نہیں ہو سکا اور اسے میں نے حافظ سیوطی کے رسالہ الحا وی للفتاویٰ کے جزء اول اصول الامانی فی اصول التهانی (ص ۱۰۹) میں پایا۔ اور "کتاب تحفة عيد الفطر" میں اسے زاہر بن طاہر سے اور ابو احمد الفرضی سے منسوب کیا ہے۔

اور اسے المحاملی نے "کتاب صلاة العيدين" (۲/۱۲۹/۳) میں ایسی اسناد سے روایت کیا ہے جس کے سب رجال شیخ مہنی بن یحیٰی کے سوا "التھذیب" کے ثقات رجال ہیں۔ اور وہ بھی جیسا کہ دارقطنی نے فرمایا ہے بزرگ ثقہ ہے۔ اور اس کا ترجمہ "تاریخ بغداد" (۲۶۶/۱۳۔۲۶۸) میں ہے، لہٰذا یہ اسناد صحیح ہے لیکن حاجب بن الولید نے اسکی اسناد میں اسکی مخالفت کی ہے اور اسے نبی ﷺ کے صحابہ تک پہنچایا ہے اور اس نے کہا۔ حد ثنا مبشر بن اسماعیل الحلبی عن صفوان بن عمرو السكسكی قال۔ یعنی مجھ سے مبشر بن اسماعیل حلبی نے صفوان بن عمرو سکسکی سے حدیث بیان کیا۔ اس نے کہا:

میں نے عبداللہ بن بسر وعبدالرحمٰن بن عائذ وجبیر بن نفیر اور خالد بن معدان کو سنا کہ ان سے عید کے دنوں میں کہا جاتا تھا۔ تقبل اللہ منا ومنکم ۔اور وہ یہ دوسروں سے کہتے تھے۔

ابو القاسم اصبہانی نے اپنی کتاب ''الترغیب و الترهیب'' ق ۱/۴۲۔۲/۴۱) میں اسکی تخریج کی ہے۔

تو اگر اسکی سند حاجب تک درست ہو تو اس تک طریق میں ایسا شخص ہے جس کی حالت کو جاننے کو ضرورت ہے تو شاید مبشر بن اسماعیل نے اس سے اور اس سے حدیث بیان کی ہے۔اور خصوصیت سے یہ عبداللہ بن بسر ہے جو مازنی ایک صغیر صحابی ہے اور اسکے والد کے لئے صحبت ہے۔لہذا یہ بعید ہے کہ وہ اور مذکورہ تابعین اسے صحابہ کرام سے حاصل کئے بغیر کچھ کہیں۔لہذا دونوں روایتیں صحیح ہوں گی۔اور صحابہ نے یہ کیا ہے اور اس پر مذکورہ تابعین نے انکی پیروی کی ہے، واللہ سبحانه وتعالیٰ اعلم.

اور پہلی روایت کی تائید اس سے ہوتی ہے جو ابن الترکمانی نے ''الجوهر النقی'' (۳۲۰/۳) میں محمد بن زیاد کی روایت ذکر کی ہے۔اس نے کہا:

میں ابو امامہ باہلی وغیرہ نبی ﷺ کے صحابہ کے ساتھ تھا۔اور جب وہ واپس ہوئے تھے تو ایک دوسرے سے کہتا تھا تقبل الله منا و منك۔احمد بن حنبل نے فرمایا: اسکی اسناد جید ہے۔

اور یہ ذکر نہیں کیا کہ اسے کس نے روایت کیا ہے اور اسے سیوطی نے بھی زاہر سے محمد بن زیاد الالہانی سے حسن سند کے ساتھ منسوب کیا ہے۔اس نے کہا: میں نے ابو امامہ باہلی کو عید کے روز اپنے ساتھیوں سے تقبل الله منا و منکم فرماتے سنا۔

پھر میرے بعض طلبہ بھائیوں نے میری گذشتہ نفی پر نوٹ لکھا اور کہا:

بلکہ حافظ نے ''الفتح ''(۲/۴۴۶) میں فرمایا ہے

''اور المحاملیات میں ہم جبیر بن نفیر سے حسن اسناد کے ساتھ روایت کئے گئے ہیں......'' پھر اسکا ذکر کیا ہے

مؤلف کا تکبیرات عیدین کے بارے میں یہ کہنا کہ:''اور اسکا وقت عید اضحیٰ میں عرفہ کے دن کی فجر سے تشریق کے اخیر دن کی عصر تک ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ علی اور ابن عباس سے صحیح ہے۔اور ان دونوں کی تخریج میں نے ''الارواء''(۳/۱۲۵) مین کی ہے اور اسے حاکم نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے

تکبیر کے صیغے کے بارے میں اسکی بات: اور عمر اور ابن مسعود سے اللہ اکبر اللہ اکبر ، لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد '' آیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ایسے ہی اسکو ایک روایت میں ابن ابو شیبہ نے تکبیر کو جوڑا کرنے کے ساتھ روایت کیا ہے۔اور اسکی ایک دوسری روایت میں تکبیر تین بار ہے اور معروف اول ہے ۔ دیکھئے الارواء(۳/۱۲۵۔۱۲۶)

زکاۃ سے متعلق

مؤلف کا نمبر (۱) میں اسکی تعریف کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''طبرانی نے ''الاوسط''اور''الصغیر '' میں علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔اللہ نے مسلمان مالداروں پران کے مال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو ان کے فقراء کی ضرورت پوری کرے۔طبرانی نے کہا کہ اسکے ساتھ ثابت بن محمد زاھد کا تفرد ہے۔حافظ

نے فرمایا اور ثابت ثقہ صدوق ہے" اس سے بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے اور اسکے بقیہ روات میں کوئی بات نہیں"

میرے خیال میں: اسکے اندر دو گرفت ہے:

اول- اس نے الحافظ کلمہ مطلق رکھا ہے اور یہ وہم پیدا کیا ہے کہ یہ حافظ ابن حجر ہیں، کیونکہ اطلاق کے وقت وہی مقصود ہوتے ہیں، حالانکہ وہ نہیں ہیں بلکہ یہ منذری ہیں۔ کیونکہ اسکا مذکورہ قول "الترغیب "(۲۶۸/۱) میں بالحرف انھیں کا کلام ہے۔ اور اسکی اس جیسی لغزش "صلاة التسبیح "(ص ۲۶۰) میں گذر چکی ہے۔

ثانی- اس نے منذری کا جو کلام نقل کیا ہے اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ منذری اس حدیث کی تقویت کی طرف جارہے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اسکا پورا کلام اسکو کمزور قرار دیتا ہے۔ اسلئے کہ انھوں نے اسکے بعد فرمایا ہے۔

"اور علی رضی اللہ عنہ پر موقوفا روایت ہے اور یہ اشبہ ہے"

میں کہتا ہوں کہ۔ یہی درست ہے۔ کیونکہ یہ کئی وجوہ سے ان پر موقوف روایت ہے" جیسا کہ طبرانی نے "المعجم الصغیر "(ص ۹۱) میں فرمایا ہے۔ اور اسے ایسے ہی ابوعبید (نمبر ۱۹۰۹) نے روایت کیا ہے اور اس کا لفظ اس کتاب کے اندر زکاة کی بحث کے اخیر میں آئیگا جسے مولف نے "المحلی "ابن حزم سے نقل کیا ہے۔

ثالث۔ اس کے روات میں جیسا کہ "الطبرانی الصغیر "میں ہے، حارث بن سریج ہے۔ ابن معین نے "لیس بشئی "اور ایک رویت میں اسے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور نسائی نے فرمایا:

"ثقہ نہیں ہے"

اور موسیٰ بن ہارون نے کہا " متهم فی الحدیث " ہے

اور ابن عدی نے فرمایا:

''ضعیف ہے حدیث چوری کرتا ہے''

اور ان جیسے ائمہ کا یہ کلام اسکی حدیث کو ساقط، اور اسے واہی قرار دیتا ہے، اور خصوصیت سے یہ اسکے غیر سے موقوف روایت ہے۔

رابع - یہ کہ ثابت بن محمد زاہد۔ اگر چہ بخاری نے اس سے روایت کیا ہے۔ انھوں نے خود اسے ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور دوسروں نے اسے اسکے حفظ کی طرف سے ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی لئے حافظ نے ''التقریب'' میں فرمایا ہے۔

''صدوق ہے، غلطی کرتا ہے''

(۲) زکوٰۃ ادا کرنے کی ترغیب کے عنوان کے تحت مؤلف کا یہ کہنا کہ: اور احمد نے بسند صحیح انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہا کہ۔ تمیم کا ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا: کیسے کروں؟ کیسے انفاق کروں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اپنے مال سے زکوٰۃ نکالو۔ اسلئے کہ وہ پاک کرنے کا سبب ہے تمہیں پاک کردے گی، اور تمہارے قریبوں کو جوڑ دے گی اور تم مسکین و پڑوسی اور سائل کے وجوب کو پہچان لو گے''

میں کہتا ہوں کہ: میں نے کسی کو نہیں دیکھا ہے کہ اسکی تصحیح کی صراحت کی ہو۔ اور مصنف نے اسے منذری کے قول ''ورجاله رجال الصحيح ''کی بنیاد پر اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اور ایسے ہی ہیثمی نے فرمایا ہے، اور اس سے ضروری نہیں کی یہ صحیح ہو کیونکہ ہوسکتا ہے کہ صحت کی دوسری شرطوں میں سے کوئی شرط نہ ہو۔ جیسا کہ ہم مقدمہ میں بیان کیا ہے اور واقعہ یہی ہے۔ کیونکہ اس میں اتصال کی شرط نایاب ہے، چنانچہ یہ حدیث ''المسند'' (۱۳۶) میں سعید بن ابو ہلال نے انس سے روایت کیا ہے اور اس سعید نے انس سے نہیں سنا ہے، جیسا کہ ''التهذيب ''میں ہے لہذا یہ منقطع ہے۔ اور منقطع ضعیف حدیث کی

قسموں میں ہے

اور تعلیق میں مؤلف کا قول: ''اگر سال کے دوران نصاب فروخت کر دیا یا اسے غیر جنس سے بدل دیا۔ تو زکوٰۃ کا سال کٹ گیا اور دوسرے نئے سال کا آغاز ہو گیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: ''اسمیں یہ قید ہونی چاہئے کہ اگر اتفاقاً ایسا ہو جائے نہ کہ زکوٰۃ سے بچنے کے ارادے سے۔ جیسا کہ بعض حنفیہ کے بارے میں روایت کیجاتی ہے کہ جب نصاب کا سال پور ہونے کے قریب ہوتا تھا تو مال اپنی بیوی کو ہبہ کر دیتا تھا یہانتک جب سال پورا ہو جاتا تو اسے واپس کر لیتا، کیونکہ ان کے نزدیک ہدیہ میں لوٹنا کچھ تفصیل کے ساتھ جائز ہے ۔لہذا جو شخص ایسا حیلہ کرے جسے کچھ لوگ حیلہ شرعیہ کا نام دیتے ہیں تو میری رائے یہ ہے کہ اس سے کتاب میں مذکور بہز بن حکیم کی حدیث کے مطابق زکوٰۃ اور اسکا نصف مال لے لیا جا ئے کیونکہ حیلہ ساز اس جزا کا اس سے زیادہ اہل ہے جو بغیر حیلہ کے زکوٰۃ نہیں دیتا۔ اس پر غور کرو اور اس کتاب کے ''الفرار من الزکا ۃ'' کے عنوان کے تحت جو چیز آرہی ہے اسے دیکھو۔

مؤلف کا اسکے وجوب اداء کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''امام شافعی اور امام بخاری رحمہما اللہ نے ''التاریخ ''میں عائشہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: کسی مال میں کبھی صدقہ مخلوط ہوا تو اسے برباد کر دیا''

میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف ہے۔ چنانچہ شافعی نے (۲۴۲/۱) من بدائع المنن'' فرمایا ہے:

''ہمیں محمد بن عثمان بن سفیان جمحی نے ہشام بن عروہ سے اپنے والد سے عائشہ سے خبر دی ہے۔ ص

اور محمد بن عثمان کے بارے میں ''المیزان ''میں ہے

''حمیدی کا شیخ ہے''ابوحاتم نے فرمایا کہ '' منکر الحديث '' ہے۔

پھراس حدیث کواسکے منا کیر میں شمار کیا ہے۔

اور منذری نے '' التر غيب ''میں اورہیثمی نے ''المجمع'' میں ''المناوی '' نے ''شرح الجامع الصغير ''میں اوردوسروں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیاہے ۔اور اگر زیا دہ تحقیق چا ہو تو ''تخريج احا ديث المشكلة''(٦٣) پھر ''سلسلة الاحا ديث الضعيفة ''(۵۰۶۹)دیکھو۔

مؤلف کا زکوٰۃ دہندہ کودعاء دینے کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''اور عبداللہ بن ابواوفیٰ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس جب کوئی صدقہ لایا جاتا تو آپ فرماتے ''اللهم صل عليهم ''(اے اللہ!ان پر رحم فرما)اور میرے والد آپ کے پاس صدقہ لائے تو آپ نے فرمایا''اللهم صل علی آل ابی اوفیٰ''اسے احمد وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف راستے سے دور ہو گیا ہے۔اسلئے کہ یہ حدیث ''صحیحین'' یاان میں سے کسی ایک میں ہوتو اسے ان کے غیر کی طرف تبعاً یااس میں کسی زیادتی کی وجہ سے منسوب کرنا جائز ہوتا ہے، کیونکہ اسمیں یہ وہم پیدا کرنا ہے کہ اسکی صحت کا یقین نہیں ہے یہ اسکی تخریج ''ارواء الغليل ''(۸۵۳)اور''صحيح ابو داؤد''(۱۴۱۵)میں ہوئی ہے۔

مؤلف کا نقدین کو ضم کرنے کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''جو شخص نصاب سے کم سونے اور ایسے ہی چاندی کا مالک ہو۔تو ایک کودوسرے میں ضم نہیں کرے گا تا کہ دونوں سے نصاب پورا ہو جائے۔کیونکہ دونوں دو(۲) جنس ہیں۔اوران میں سے ایک کو دوسرے میں ضم نہیں کیا جائیگا۔جیسے گائے اور بھیڑ بکری میں حالت ہے......''

میں کہتا ہوں کہ: اسکے لئے حدیث سے استدلال کرنا قیاس سے بہتر ہے۔ ابن حزم نے ضم کے قائلین کی تردید اور نظر سے ان کی رائے کے ابطال (۸۳/۶) کے بعد فرمایا ہے

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوۃ میں دونوں کا یکجا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ۵/۱ وقیہ سے کم چاندی میں صدقہ نہیں ہے۔ تو گویا جس نے دونوں کو شامل کر لیا اسنے ۵/۱ وقیہ سے کم میں زکوۃ واجب کر دیا۔ اور یہ نبی ﷺ کے حکم کے بالکل خلاف ہے اور ایسی شریعت ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی ہے حالانکہ وہی ۲۰ دینار سے کم کے اندر زکوۃ کے اسقاط کی خبر کو صحیح قرار دیتے ہیں اور پھر اس سے کمتر میں اسے واجب کر تے ہیں۔ اور یہ بہت بڑی بات ہے۔

مؤلف کا زیورات کی زکوۃ کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''اس میں (یعنی زیور میں) زکوۃ کے وجوب کی طرف ابوحنیفہ اور ابن حزم گئے ہیں جب نصاب کو پہنچے۔ اور انھوں نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے۔ کہا کہ: نبی ﷺ کے پاس دو عورتیں آئیں جن کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن تھے......''

میں کہتا ہوں کہ: ابن حزم نے اس حدیث سے اپنے مذہب پر استدلال نہیں کیا ہے۔ اسلئے کہ یہ ان کے نزدیک ضعیف ہے جیسا کہ المحلی (۶/۷۸۔۷۹) میں اسکی صراحت کی ہے بلکہ ان کا استدلال عمومات سے ہے۔ اور (ص ۸۰) فرمایا ہے

اگر صرف یہی آثار ہوتے تو ہم زیورات میں زکوۃ کے قائل نہ ہوتے۔ لیکن رسول اللہ ﷺ سے جب یہ ثابت ہے کہ '' فی الرقة ربع العشر ''(۱) یعنی چاندی میں چالیسواں حصہ ہے، اور ''۵/۱ وقیہ سے کم چاندی میں زکوۃ نہیں ہے اور جب دوسو درہم

---

(۱) اسے بخاری نے روایت ہے۔ اور یہ ''الارواء'' (۸۱۴) میں ہے اور جو اسکے بعد ہے صحیح حدیث ہے اور ''الارواء'' (۲۸۹/۳۔۲۹۲) کئی طرق سے ہے۔

ہوتو اسمیں ۵ درہم ہے'' اور زیور چاندی ہے اسلئے دونوں صحیح اثروں کے عموم کیوجہ اسمیں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور رہا سونا تو نبی ﷺ سے ثابت ہے'' کہ کوئی اس سونے کا مالک نہیں جو اسکی زکوٰۃ نہ ادا کرتا ہو۔ مگر اسکے لئے قیامت روز آگ کے پتھر بنائے جائینگے'' لہذا اس نص کیوجہ سے ہر سونے اس نص میں اس نص کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہے''

میں نے اسے بیان حقیقت کیلئے نقل کردیا ہے۔ تاکہ کوئی کسی کی طرف ایسی بات نہ منسوب کرے جو اسنے نہ کی ہو۔ ورنہ میں عمرو بن شعیب کی تضعیف پر ابن حزم کے موافق نہیں ہوں بلکہ اگر اس تک اسناد صحیح ہوتو وہ حسن الحدیث ہے اور یہ اسی میں ہے۔ اور جن عمومات کو ابن حزم نے ذکر کیا ہے وہ اسکے شاہد ہیں۔

مؤلف کا زیورات کی زکاۃ کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ: ''اسماء بنت یزید سے روایت ہے کہا: میں اور میری خالہ نبی ﷺ کے پاس آئے، اور ہم پر سونے کے کنگن تھے۔ تو آپ نے ہم سے فرمایا: کیا تم دونوں اسکی زکاۃ دیتی ہو؟ اس نے کہا: ہم نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: کیا تم دونوں نہیں ڈرتی ہو کہ اللہ تم دونوں کو آگ کے کنگن پہنائے؟ تم دونوں اسکی زکوۃ ادا کرو۔ ہیثمی نے کہا: اسے احمد نے روایت کیا اور اسکی اسناد حسن ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز نہیں، یہ حسن نہیں ہے۔ اسلئے کہ اسکی اسناد المسند (۴۶۱/۶) میں ایسے ہے۔

ہم سے علی بن عاصم نے عبداللہ بن عثمان بن خثیم سے حدیث بیان کیا ہے اس نے شہر بن جوسب سے اس (اسماء بنت یزید) سے

اور یہ سند شہر کی وجہ سے ضعیف ہے۔ اور اسکے بارے میں بات پہلے گذری ہے۔ اور علی بن عاصم کے بارے میں فرمایا ہے:

''صدوق ہے۔ اور لغزش کرتا ہے، اور اصرار کرتا ہے''

میں کہتا ہوں کہ: اپنے ضعف کے باوجود اس حدیث میں نعزش کیا ہے، اور اسمیں زکاۃ کا ذکر زیادہ کردیا ہے اسلئے کہ اس حدیث کی تخریج احمد (۴۵۳/۶، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۶۰) نے بھی کئی طرق سے شہر سے اس زیادتی کے بغیر کیا ہے۔ لہذا یہ حدیث عورتوں پر سونے کے کنگنوں کے ناجائز ہونے کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ زیوروں کی زکاۃ کے ایجاب کے بارے میں۔ اس پر غور کرو۔

اور تحریم کے بہت سے شواہد ہیں جنھیں میں نے ایک خاص فصل میں فراہم کردیا ہے۔ اور بعض سلف کی پیروی میں میں نے عورتوں کے لئے سونے کے جواز کے عموم میں سے حلقہ دار سونے کا استثناء کیا ہے۔ اور اسے میں نے اپنے رسالے ''آداب الزفاف فی السنة المطهرة'' میں ودیعت کیا ہے۔ اور اسمیں میں نے مخالفین ومقلدین کے شکوک کا جواب دیا ہے۔ اسے دیکھئے وہ بہت اہم ہے (ص ۱۳۲۔۱۶۸)

تجارت کی زکاۃ سے متعلق

رسول اللہ ﷺ کے ارشاد ''وفی البز صدقته'' کی تفسیر کرتے ہوئے تعلیق کے اندر اسکی یہ بات'' البز متاع البیت ''یعنی کپڑا مکان کا اثاثہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: القاموس'' میں ہے کہ البز یعنی کپڑے۔ یا کپڑا وغیرہ مکان کا اثاثہ ہے لہذا کپڑوں سے اسکی تفسیر کرنا ہی موقعہ کے مناسب ہے، ورنہ مکان کے اثاثے پر بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔

پھر جان لو کہ یہ حدیث اور اس سے پہلے سمرہ کی حدیث دونوں ضعیف ہیں جن

کی کوئی ثابت ا(۱) اسناد نہیں ہے اور حافظ نے دوسری کے کچھ طرق کو حسن قرار دیا ہے۔ اور اسکا ظاہر ایسا ہی ہے اور میں ایک زمانے تک اسی پر رہا۔ پھر میرے لئے ظاہر ہو کہ اسمیں موسیٰ بن عبیدہ ضعیف ہے جیسا کہ دارقطنی اور المخلص کی روایت نے اسے بیان کیا ہے لیکن وہ حاکم کی اسناد سے گر گیا ہے۔ اسلئے اس نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور حافظ نے حسن قرار دیا ہے۔ اور دونوں معذور ہیں۔

پھر اس حدیث کے ایک لفظ کے بارے میں نسخے مختلف ہیں اور وہ ''البز'' ہے جو بعض روایت میں۔

اور دوسری حدیث کی تخریج '' ارواء الغلیل ''(۸۲۷) میں ہے

''البز'' باء کے فتحہ اور زاء کے ساتھ ہے اور اسکی صراحت موسیٰ بن عبیدہ نے کی ہے اور تم نے اسکے ضعف کو جان لیا ہے اور بعض میں ''البر'' باء کے ضمہ اور راء کے ساتھ ہے۔ اور ہمارے لئے اور ہم سے پہلے بہت سے لوگوں کیلئے یہ ظاہر نہیں ہوا کہ کون درست ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ صدیق خان نے ''الروضة'' میں فرمایا ہے

''احتمال کے موجب سے استدلال تام نہیں ہوتا''

میں کہتا ہوں کہ: اگر حدیث درست ہو تو بھی اس سے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے جبکہ وہ ضعیف ہے؟ درست یہ ہے کہ سامان تجارت پر زکوٰۃ کے وجوب کے قول کی کتاب اور سنت صحیحہ میں کوئی دلیل نہیں ہے اسی کے ساتھ یہ برائت اصلیہ کے قاعدے خلاف بھی ہے اور اسکی تائید یہاں آپ ﷺ کے خطبہ حجۃ الوداع سے ہوتی ہے (آپ نے فرمایا)

فا ن دماء کم واموالکم واعراضکم وابشار کم علیکم حرام .کحرمة

---

(۱) اول حدیث ''سلسلة الاحا دیث الضعیفة ''(۱۱۷۸) جلد ثالث میں ہے اور اللہ مطبوعہ ہے۔

یو مکم هذا ۔فی شهر کہم هذا ،فی بلد کم هذا الا هل بلغت ؟اللهم فاشهد ...'' الحدیث یعنی بیشک تمہارا خون اور مال اور تمہاری آبروئیں تم پر واجب الاحترام ہیں جیسے تمہارا یہ دن تمہارے اس مہینے اور تمہارے اس شہر میں محترم ہے۔سن لو۔کیا میں نے پہنچا دیا؟اے اللہ!شاہد رہنا''

اسے شیخین وغیرہ نے روایت کیا ہے۔اوراس کی تخریج ''الا رواء'' (۱۴۵۸) میں ہوئی ہے۔

اوراس جیسے قاعدے کوتوڑنا یا کم ازکم بعض آثار سے اگر درست ہوں تو اسکی تلخیص کرنا آسان نہیں ہے۔جیسے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ:

''سامانوں میں زکوٰۃ نہیں مگر جوتجارت کیلئے ہو''

اسے شافعی نے ''الا م ''میں بسند صحیح نکالا ہے۔

اور اسکے موقوف اور نبی ﷺ تک مرفوع نہ ہونے کے باوجود اسمیں اسکی زکاۃ کے نصاب کا بیان نہیں ہے اور نہ یہ ہیکہ کتنی مقدار نکالنا واجب ہے،لہذا اسکا معنی مطلق اور کسی زمانے اور مقدار سے غیر مقید زکوٰۃ لیا جاسکتا ہے جو اسکا مالک اپنی طبیعت سے دیدیتا ہے۔لہذا اس وقت یہ ان عام نصوص میں داخل ہوجائے گی جو انفاق کا حکم دیتی ہیں۔جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے '' یا ایها الذین اٰمنو اانفقوا مما رزقناکم ''اوراس کا ارشاد ہے:''وآتو احقه یوم حصاده ''کہ (فصل کو) کاٹنے کے دن اسکا حق دو''

اور جیسے نبی ﷺ کا ارشاد ہے:

جس دن بھی بندہ سویرا کرتا ہے دوفرشتے (۲) اترتے ہیں۔اور ایک کہتا ہے: اے اللہ!انفاق کرنیوالے کو اسکا بدل دے اور دوسرا کہتا ہے۔اے اللہ!روکنے والے کو بربادی دے''

اسے شیخین وغیرہ نے روایت کیا ہے اور وہ ''سلسلة الاحا دیث الضعیفه'' میں بہ نمبر (۹۲۰) تخریج شدہ ہے۔

اور جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے اسمیں سے کچھ بعض سلف سے ثابت ہے۔ چنانچہ ابن جریج نے کہا کہ مجھ سے عطاء نے فرمایا: موتی میں صدقہ نہیں ہے نہ زبر جد میں نہ یاقوت میں نہ نگینوں میں اور نہ سامان میں نہ ایسی چیز میں جسے پھرایا نہ جاتا ہو (یعنے جس کی تجارت نہ کی جاتی ہو) اور اگر ان میں سے کسی کی تجارت کیجا تی ہو تو اسمیں جس وقت فروخت کیا جائے تو اسکی قیمت میں صدقہ ہے۔

اسکی تخریج عبدالرزاق (۴/۸۴/۷۰۶۰) اور ابن ابوشیبہ (۳/۱۴۴) نے کی ہے اور اسکی سند بہت صحیح ہے۔

اور اسمیں شاہد اسکا قول: ''ففیه الصدقة فی ثمنه حین یباع'' ہے تو اسمیں قیمت کا ذکر ہے نہ نصاب کا اور نہ سال کا اسلئے اسمیں ''شرح السنة'' (۶/۵۳) میں بغوی کے اس دعوے کا ابطال ہے کہ عروض تجارت کی قیمت میں جب بقدر نصاب ہو تو سال پورا ہونے کے وقت وجوب زکوٰۃ پر اجماع ہے اور جیسا کہ اسکے خیال میں صرف داؤد ظاہری نے اسکی مخالفت کی ہے۔

اور اس یہ زعم بھی باطل ہے کہ ابو عبیدؒ نے اپنی کتاب ''الاموال'' (۴۲۷/۱۱۹۳) میں بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ اموالِ تجارت میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور یہ انتہائی بعید ہے کہ اس بعض سے اس کا مقصود خود داؤد ہوں کیونکہ امام ابوعبید کی وفات کے وقت ان کی عمر ۴۲ سال یا اس سے کم تھی اور جو شخص اس سن کا ہو تو یہ بعید ہے کہ اسکی اتنی علمی شہرت ہو کہ امام ابوعبید جیسے اسکی مخالفت کو نقل کریں۔ ان کی وفات ۲۲۴ھ میں ہوئی اور ابو داؤد سنہ ۲۰۰ یا سنہ ۲۰۲ میں پیدا ہوئے۔ اس پر غور کرو۔

ہوسکتا ہے کہ ابوعبید نے اس بعض سے عطاء بن ابورباح کا ارادہ کیا ہو۔ اسلئے کہ ابراہیم صائغ نے کہا: عطاء سے سوال کیا گیا کہ ایک تاجر کے پاس مختلف صنف کا بہت سامال اوراس کی زکاۃ کا وقت ہوگیا تو کیا اس پر واجب ہے کہ اس کے ثمن اندازے سے اس کی قیمت لگائے پھراس کی زکاۃ نکالے؟ تو کہ: نہیں، اور لیکن جو سونا اور چاندی ہے اس کی زکاۃ نکالے اور جو بیچنے کی چیز ہے اسے بیچے تب اسکی زکاۃ نکالے۔

اسے ابن زنجویہ نے اپنی" کتاب الاموال"(۱۷۰۳/۹۴۶/۳) میں بسند حسن نکالا ہے جیسا کہ اسکے تعلیق نویس ڈاکٹر شاکر ذیب فیاض نے فرمایا ہے۔ اور یہ گذشتہ جریح کی روایت کی قوی شاھد ہے۔

الحاصل۔ اس مسئلے میں ان آثار وغیرہ کیوجہ سے اجماع کا دعویٰ درست نہیں ہے۔ اور ابن حزم نے"المحلی"میں جو ذکر کیا ہے وہ ہمیں امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس بات کو یاد دلا رہا ہے۔

"جس نے اجماع کا دعویٰ کیا۔ وہ جھوٹا ہے اسے کیا علم شاید انھوں نے اختلاف کیا ہو"

اور یہ درست ہے۔ جزاہ اللہ خیرالجزاء۔ اسلئے کہ بہت سے مسائل میں اجماع کا دعوی کیا گیا اور یہ ظاہر ہوا کہ یہ مختلف فیہ مسائل میں ہے اور ہم نے اپنی کچھ مولفات میں اس کی مثالیں دی ہیں۔ جیسے احکام الجنائز اور آداب الزفاف وغیرہ ہیں۔

اور ابن حزم نے ہمارے اس مسئلے میں بھرپور بات کی ہے۔ اور اسطرف گئے ہیں کی سامان تجارت میں زکوۃ نہیں ہے اور اسکے وجوب کے قائلین کے دلائل کی تردید کی ہے اور انکے تناقض کو بیان کیا ہے۔ اور ان پر نازک علمی نقد کیا ہے۔ جو بیحد مفید ہے۔ اسے انکی کتاب"المحلی"(۲۴۰-۲۳۳/۶) میں دیکھئے۔

اوران کے مذہب کی پیروی شوکانی نے ''الدرالبهية'' میں اور صدیق حسن نے اسکی شرح ''الروضةالندوية '' (١٩٢/١۔١٩٣) میں کی ہے۔اور شوکانی نے صاب ''حدائق الازهار'' کے وجوب کے قول کی اپنی کتاب ''السیل الجرار'' (٢٦/٢-٢٧) میں تردید کی ہے جو شخص چاہے اسے دیکھے۔عصر حاضر کے کچھ کاتبوں نے اپنایا ہے،اور شوکانیؒ (٢٧/٢) نے فرمایا ہے:

اس مسئلے کی بھنک زمانے کے کان میں نہیں پڑی اور نہ قرن اول کے لوگوں نے جو خیر القرون ہے اور اسکے بعد کے قرن کے لوگوں نے سنا۔اور یہ یمنی حوادث اوران مسائل میں سے ہے جنھیں اپنے مختلف اقوال اور دور دراز علاقوں کے باوجود اہل مذاہب اسلامیہ نے نہیں سنے۔اوران پر نہ علم کے آثار موجود ہیں نہ کوئی کتاب وسنت اور نہ کوئی قیاس ،اور ہم نے تمھیں بتادیا ہے کہ مسلمانوں کے مال عصمت اسلام کی وجہ سے معصوم ہیں۔اوراسے اسکے حق ہی سے لینا جائز ہے۔ورنہ یہ لوگوں کا مال باطل کے ذریعہ کھانا ہوگا اور تمہارے لئے اس مسئلے میں اتنا ہی بہت ہے۔

اس کیلئے ''الروضة الندية ''(١٩٤/١) کو دیکھو فقہ وعلم میں اضافہ کرو۔

(ایک اہم فائدہ) کچھ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سامان تجارت میں عدم وجوب زکوٰۃ کی بات مالداروں اوراہل ثروت کے مالوں سے فقیروں اور مسکینوں کے حصے کو برباد کرنا ہے۔

اوراسکا جواب دوصورت سے ہے۔

ا۔ سب کچھ اللہ کے ہاتھ میں ہے اورکسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ اللہ عزوجل کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے کوئی شریعت بنائے ''وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة سبحانه و تعالى عمايشركون ''

اور تمہارا رب جو چاہتا اور پسند کرتا ہے پیدا کرتا ہے، انھیں اختیار نہیں ہے، وہ ان کے شرک سے پاک اور بلند ہے۔کیا تم نہیں دیکھتے کہ انھوں نے آپس کے بڑے اختلاف کے ہو تے ہوئے جسکا ذکر مصنف وغیرہ کے ہاں موجود ہے ۔اس بات پر اجماع کیا کہ ''خضراوات'' میں صدقہ نہیں اور اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ نرکل اور حشیش اور لکڑی میں جس بھی قیمت کی ہو زکوٰۃ نہیں ہے تو اسکے متعلق ان کا جو جواب ہے وہی اس دعوے کا جواب ہے ۔علاوہ ازیں مولف نے یہ جزم کیا ہے کہ انگور اور کھجور کے سوا خضراوات (سبزیوں) اور پھلوں سے زکوٰۃ نہیں لی جاتی تھی۔

میں کہوں گا کہ یہی درست ہے۔ اور اسی سے دعویٰ اپنی اصل سے باطل ہو جاتا ہے۔

دوسری وجہ- یہ کہ یہ دعویٰ زکوٰۃ کی فرضیت کی حکمت کے بارے میں کوتاہ نظری پر برقرار ہے کہ زکوٰۃ صرف فقیروں کے فائدے کے لئے ہے۔حالانکہ معاملہ اسکے برعکس ہے جیسا کہ اللہ کے اس ارشاد میں ہے انما الصدقا ت للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلو بهم ...'' الآیۃ۔بیشک صدقات فقیروں اور مسکینوں اور اسکے کارکنوں اور ان مولفۃ القلوب کے لئے ہیں'' اور جب معاملہ ایسا ہے اور ہم نے حکمت کے بارے میں نظر کو تھوڑی وسعت دی تو یہ پایا کہ مذکورہ دعویٰ باطل ہے۔کیونکہ مالداروں کا اپنے مال کو چھوڑ دینا اور اس میں تجارت کرنا معاشرے کیلئے جس میں فقراء شامل ہیں اس کو ذخیرہ کرنے سے اگرچہ اس کی زکوٰۃ ادا کریں زیادہ فائدہ بخش ہے اور سامان تجارت سے زکوٰۃ دینے میں اور شاید اسے دوسروں سے زیادہ وہی سمجھ سکتے ہیں جو علم معیشت کے ماہر ہیں واللہ ولی التوفیق .

لیکن وہ اثر جسے مولف نے (زکوٰۃ تجارت کے حکم) کے بارے میں عمر سے پیش

کیا ہے، وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ ابوعمر بن حماس اور اسکا والد جیسا کہ ابن حزم نے فرمایا ہے۔ دونوں مجہول ہیں۔ اور اسمیں والد کے لئے ابن حبان کی توثیق نقص نہیں پیدا کرتی۔ جیسا کہ ہم نے اس پر بارہا تنبیہ کی ہے، کہ ابن حبان کی توثیق پر ان کے تساہل کیوجہ سے بھروسہ نہیں کیا جاسکتا اور اسی لئے حافظ نے اسکا لحاظ نہیں کیا ہے اور (بلوغ المرام) میں صراحت کی ہے کہ اسکی اسناد لین ہے۔

لیکن اسکے بعد مولف نے جو''مغنی'' سے نقل کیا ہے، فرمایا:

''اور اس جیسا قصہ مشہور ہے۔ اور اسکا انکار نہیں گیا، اسلئے یہ اجماع ہوگا''

تو اسکا یہ جواب دیا جائیگا کہ اس نے تخت بنایا پھر نقش ونگار بنائے، علاوہ ازیں اگر یہ قصہ ثابت بھی ہوجائے تو بھی اسمیں اجماع کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اسکی وضاحت اس قصہ اور ابن عمر کی گذشتہ بات کی طرف اشارہ کرنے کے بعد ابن رشد کی اس بات سے ہوتی ہے کہ:

''صحابہ میں سے ان کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ اور کچھ سمجھتے ہیں کہ یہ اجماع صحابہ ہے۔ یعنے جب کسی سے کوئی بات نقل کی جائے اور دوسرے سے اسکے خلاف نقل نہ کی جائے۔ اور اسمیں ضعف ہے''

اور میں نے ابھی اسکے اندر خلاف کی شراحت کی ہے

اور کاشت کی زکوٰۃ کے بارے میں اسکی یہ بات ''اور حسن بصری اور شعبی کا یہ مذہب ہے کہ زکوٰۃ صرف گیہوں، جو، مکئی، کھجور اور کشمش میں ہے۔ کیونکہ اسکے سوا میں کوئی نص نہیں ہے۔

اور شوکانی اسی مذہب کو درست مانا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسی کے پاس رک جانا واجب ہے کیونکہ آپ ﷺ نے جب ابوموسیٰ اور معاذ کو یمن بھیجا تو فرمایا:

''تم دونوں صرف انھیں چار اصناف جو، گیہوں، اور کشمش و کھجور میں صدقہ لوٗس
اسے بیہقی نے اور حاکم نے روایت کیا اور صحیح قرار دیا۔ اور ذہبی نے اسکی موافقت کی۔ اور
بات وہی ہے جو دونوں نے فرمائی۔ جیسا کہ میں نے '' ادواء الغلیل''(۸۰۱) میں
بیان کیا ہے۔ اور یہی کتاب الاموال میں ابوعبید کا مختار مذہب ہے۔ اسکا کلام اسکے اندر
(نمبر ۱۳۸۱۔ ۱۴۰۹) میں دیکھو۔ اور اسی سے مسلمان کو بہت سے مختلف ومتضاد اقوال سے
راحت مل جائیگی جسے مولف آئندہ نقل کرے گا، اور جس پر رائے کے سوا کوئی دلیل نہیں
ہے لیکن یہاں کچھ نازک نوٹس ہیں جن پر تنبیہ ضروری ہے اور وہ یہ ہیں۔

یہ کہ معاذ کی حدیث میں ہے کہ انھیں چاروں سے صدقہ لو' اور ان کا ذکر کیا ہے
اور اس میں مکئی نہیں ہے اور اسکے ساتھ چار پانچ ہو جائیگا جو میرے نزدیک منکر ہے کیونکہ
اس حدیث صحیح سے اس کی مخالفت کے ساتھ ہی اسکا کوئی ایسا طریق نہیں ہے جسکی وجہ سے
دلیل بن سکے۔ اور وہ یہ ہے

اول۔ ابن ماجہ کی روایت ہے جسے مولف نے ابھی ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اسمیں عزرمی
متروک ہے اور وہ ابن ماجہ (۱۸۱۵) میں اسکی روایت سے عمرو بن شعیب عن آباءً سے ہے

ثانی۔ بیہقی کی روایت (۱۲۹/۴) عتاب جزری عن خصیف عن مجاھد کے طریق سے ہے
، کہا ''رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں صدقہ ۵ ہی چیزوں میں تھا......'' اور چاروں کا ذکر
کیا ہے اور ''الذرة ''زیادہ کیا ہے

اور یہ مرسل ہونے کے ساتھ ضعیف بھی ہے، کیونکہ عتاب اور خصیف دونوں
ضعیف ہے

ثالث۔ بیہقی کی روایت بھی سفیان بن عینیہ سے عمرو بن عبید سے حسن سے روایت ہے۔
کہا:

''اور مجاہد کی حدیث کے مانند ذکر کیا ہے لیکن ابن عینیہ نے کہا

''میں سمجھتا ہوں کہ اس نے'' والذرة'' کہا

اور اس میں زیادتی کے بارے میں اسکے شک کے ساتھ ہی دو چیزیں ہیں

نمبرا اسکا شیخ عمرو بن عبید، معتزلہ کا شیخ ہے۔ اور ذھبی نے ''الصغفاء ''میں فرمایا ہے:

''حسن سے سنا ایوب اور یونس نے اسے جھوٹا قرار دیا۔ اور نسائی نے اسے ترک کر دیا''

میں کہتا ہوں کہ: اسکو شاہد نہیں بنانا چاہیے۔ اور نہ کرامیوں کو یہ اس وقت اگر یہ اس سے ثابت ہو۔ تو پھر کیسے جب اس میں وہ بات بھی ہے جو آئندہ آرہی ہے۔

نمبر۲ سفیان اپنے مذکورہ شک پر ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ بیہقی کی دوسری روایت میں سفیان کا یہ لفظ ہے ''السلت'' اور ''الذرة'' کا ذکر نہیں کیا ہے

اور ''السلت'' جَو کی ایک صنف ہے جس میں چھلکا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ''النهاية'' میں ہے۔ لہٰذا اسوقت وہ چار اصناف میں سے ایک صنف ہے، اس لئے اس روایت اور حدیث صحیح میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں اور لگتا ہے کہ امام شوکانی پر اس جیسی تحقیق پوشیدہ رہی، اس لئے کہ انھوں نے عمرو بن شعیب کی روایت کو ذکر کرنے کے بعد جسمیں متروک ہے، استدراک کیا ہے اور النیل (۱۲۲/۴) میں فرمایا ہے

''لیکن یہ مجاہد اور حسن کی مرسل سے موید ہے''

گویا انھوں نے رحمه الله ۔ ان کی اسانید کی کرید نہیں کی ہے ورنہ ایسی بات نہیں کرتے، کیسے اور حسن کی مرسل میں بھی اس شک کے باوجود جو اسکی دو روایتوں میں متروک موجود ہے۔ اور پھر اگر صحیح بھی ہو حدیث صحیح کی شاہد ہوگی اس منکر زیادتی کی نہیں۔

اور مجاہد کی مرسل ضعیف ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، اور عزرمی کی روایت اپنے شدت ضعف کیوجہ سے اس کی شاہد نہیں ہو سکتی۔ ساتھ ہی یہ حدیث صحیح اور اسکے شواہد کے خلاف ہے۔

اور شاید شوکانی کو اشارہ کردہ شواہد اور مجاہد اور حسن کی دو مذکور مرسل، اور اپنی سند سے ایک تیسرا شاہد شعبی حدیث صحیح کے معنیٰ میں پیش کرنے کے بعد بیہقی کی اس بات نے فریفتہ کر دیا کہ انھوں نے اسکے بعد فرمایا ہے۔

''اور یہ سبھی احادیث مرسل ہیں مگر مختلف طرق سے ہیں اسلئے ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں اور ان کے ساتھ ابو بردہ کی ابو موسیٰ سے روایت ہے اور ان کے ساتھ صحابہ کا قول ہے۔

تو اسکا مقصد وہ چیز ہے جس پر ابو بردہ عن ابی موسیٰ کی روایت کے ساتھ ہی روایتوں کا اتفاق ہے۔ اور وہ سب صحیح ہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اسکا مقصد مطلق وہ چیز نہیں جس کے ساتھ بعض ضعفاء اور متروکین کا تفرد ہے۔

اور اس منکر زیادتی کو صحیح قرار دینے کی لغزش سے ایک دوسری فقہی لغزش پیدا ہوئی ہے۔ اور وہ ''الدرر البهية''میں شوکانی کا ''الذره '' کو ان جملہ اصناف اربعہ میں شامل کرنا ہے جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے اور اسمیں ان کی پیروی صاحب ''الروضة الندية''(۱۹۵/۲) نے کی ہے۔ اور اس پر ابو موسیٰ کی حدیث اور ابھی ذکر کئے ہوئے مراسیل سے استدلال کیا ہے، اور ان کے بعد بیہقی کا ابھی گذرا ہوا کلام پیش کیا ہے اور ان کے اس مقصود پر متنبہ نہیں ہوسکا ہے جسے میں نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اور شاید بعد میں وہ اس پر متنبہ ہو گیا۔ اسلئے کہ اسنے ابو موسیٰ کی حدیث کا دوسری روایات کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ دوبارہ ذکر کیا ہے۔ اور ان کے بعد اپنا یہ قول (۲۰۰/۱) لگایا ہے

''اور بعض میں ''الذرۃ'' کا ذکر ہے، لیکن ایسے طرق سے کہ اس جیسے کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔''

اور یہی درست ہے۔ لہذا اس پر واجب تھا کہ اپنی شرح کے متن کی طرف لوٹتا اور اس سے لفظ'' الذرۃ''کو اٹھا دیتا۔ تا کہ جس جواب تک پہنچا ہے اسکے مطابق ہو جاتا۔

اور شاید شوکانی بھی صواب کی طرف لوٹ گئے تھے، اسلئے کہ انھوں نے اپنی کتاب ''السیل الجرار'' میں صرف اصناف اربعہ کا ذکر کیا ہے۔ اور الذرہ کا بالکل ذکر نہیں کیا ہے، اور (۲/۴۳) میں ذکر کیا ہے کہ اس سلسلے میں وارد احادیث کے مجموعہ سے اس پر عمل کی دلیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اپنی ''المنتقیٰ ''کی شرح میں وضاحت کی ہے۔

اور یہ سب ہمارے پہلے قول سے متعلق ہے

اور دوسرا۔ یہ کہ ''الذرۃ''کو حسن بصری کے مذہب میں شامل کرنا چوک ہے، کیونکہ ان سے کئی طرق سے ثابت ہے کہ وہ صرف اصناف اربعہ ہی میں عشر مانتے تھے۔

اسکو ابو عبید (۱۳۸۰-۱۳۷۹/۴۶۹) اور ابن زنجویہ (۱۸۹۹/۱۰۳۰) نے اس سے باسانید صحیحہ نکالا ہے۔

نمبر۳ مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اسلئے کہ اسکے ماسوا کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے''

اس سے لگتا ہے کہ صنف خامس ''الذرۃ '' کے بارے میں معتد بہ نص ہے۔

حالانکہ اس میں جو کچھ ہے تم اسے جانتے ہو۔

افادے کی زیادتی کیلئے میرا خیال ہے کہ

حسن کے اس قول پر اعتماد کرنا مناسب ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح کہ مطابق ہے۔

میں مولف سے امید رکھتا ہوں کہ اسکی طرف توجہ دیں تا کہ قاری ان مختلف اقوال میں الجھ کر

جواس نے اس باب میں بیان کئے ہیں برباد نہ ہو۔ جیسے میں اس سے یہ چاہتا ہوں کہ ان کے لئے عبداللہ بن عمر کے اس قول کو روایت کر دے جسے ابوعبید (۱۳۷۸/۴۶۹) نے ان سے پھلوں اور کاشت کے صدقہ کے بارے میں بسند صحیح روایت کیا ہے انھوں نے کہا ہے۔

''ماکان من نخل اوعنب او حنطة اوشعير ''یعنی جو کھجور یا انگور یا گیہوں یا جو میں سے ہو''

کیونکہ اسمیں ان ''رحمه الله'' کے قول کی صحت کی وجہ سے زیادہ اطمینان ہے اور اسلئے ابوعبیدہ اور ابن زنجویہ نے اپنی کتابوں میں فرمایا ہے

''اور اس سلسلے میں جس چیز کو ہم پسند کرتے ہیں وہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کی پیروی اور اس سے تمسک ہے کہ کسی غلے میں صدقہ نہیں ہے۔ مگر گیہوں اور جو میں اور کسی پھل میں صدقہ نہیں ہے مگر کھجور اور انگور میں۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے انھیں کا نام لیا ہے ان صحابہ وتابعین کے قول کے ساتھ جو اس کے قائل ہیں اور پھر ابن ابولیلیٰ اور سفیان نے اسکو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ نے صدقہ کے لئے ان اصناف اربعہ کو خاص کر دیا اور ان کے سواء زمین کی پیداوار سے اعراض کیا، حالانکہ آپ جانتے تھے کہ ان کے سوا لوگوں کے بہت سے مال اور غذائیں ہیں جو زمین سے پیدا ہوتی ہیں۔ تو آپکا انکو چھوڑ دینا اور ان سے اعراض کرنا عفو ہے جیسے گھوڑے اور غلام کے صدقہ کو آپنے معاف کر دیا ہے۔

میرے خیال میں یہ آخری دلیل ''سامان تجارت'' پر بھی آئی ہے۔ کیونکہ یہ نبی ﷺ کے زمانے میں معروف تھا اور قرآن واحادیث میں اسکا ذکر بار ہا اور مختلف مناسبات سے کیا گیا ہے پھر بھی آپ ﷺ کا اس سے سکوت اور آپ کا اسکے متعلق ایسی حدیث نہ بیان کرنا جس کی وجہ سے اس پر وہ زکوۃ واجب ہوتی ہو جو بعض کا مذہب ہے۔ یہ بھی

حکمت بالغہ کے کیلئے اسے، معاف کرنا ہے۔ان میں سے جو چیز ہمارے لئے ظاہر ہوئی ہے
ان میں سے کچھ کی طرف ہم نے پہلے توجہ دی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
مؤلف کا (کھجور میں نصاب کی تقدیر) کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''کہ نبی ﷺ نے فرمایا
:جب تم تخمینہ لگاؤ، تو لو، اور ثلث (تہائی) چھوڑ دو۔
میں کہتا ہوں کہ: اسکی اسناد ضعیف ہے، اسمیں ایسا شخص ہے جو ذہبی وغیرہ کے ہاں نہیں پہچانا جاتا۔اور ان کی تصحیح کا کوئی اعتبار نہیں جن دونوں کا ذکر مؤلف نے کیا ہے کیونکہ دونوں تساہل ہیں۔اور تمہارے لئے یہی کافی ہے کہ ترمذی نے اپنے مسائل کے باوجود جس کے ساتھ وہ معروف ہیں، جب اس حدیث کی تخریج کی تو اس سے خاموش رہ گئے اور اسے حسن نہیں قرار دیا۔اور اسی لئے میں نے اسکی تخریج ''الضعیفة ''(۲۵۵۶)اور ''ضعیف ابوداؤد''(۲۸۱) میں کی ہے۔

اور وہ اثر جسکا ذکر مولف نے اسکے بعد بشیر بن یسار سے کیا ہے۔اس نے کہا کہ ''عمر بن خطاب نے بھیجا......اور اسے ابوعبید نے الاموال (۴۸۶، ۱۴۴۹) اور ابن ابی شیبہ نے (۱۹۴/۳) ایسی سند سے روایت کیا ہے جس کے رجال ثقہ ہیں۔لیکن بشیر اور عمر کے درمیان منقطع ہے۔کیونکہ انھوں نے صرف صغار صحابہ ہی جیسے انس وغیرہ سے اسکی روایت ذکر کیا ہے، اور اسکے بعد مکحول سے جو اثر ہے وہ بھی مرسل ہے اسے ابو عبید (۱۴۵۳) نے روایت کیا ہے، اور اسکے رجال ثقہ ہیں
مؤلف کا شہد کی زکوۃ کے عنوان تحت یہ کہنا کہ:''بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شہد کی زکاۃ کے بارے میں کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔''
میں کہتا ہوں کہ: یہ بات اپنے اطلاق پر نہیں ہے، کیونکہ اسکے بارے میں کئی احادیث ہیں ،اور ان میں احسن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے جس کا اس

تک سب سے صحیح طریق، عمرو بن حارث مصری عن عمرو بن شعیب کا اس لفظ سے طریق ہے۔

''بنومتعان کا ایک شخص ہلال نبی ﷺ کے پاس اپنی شہد کا عشر لایا۔ اور اس نے آپ سے درخواست کیا تھا اسے ایک وادی جس کا نام ''سلبہ'' ہے۔ اسے چراگاہ کیلئے دیدیں۔ اور آپ ﷺ نے یہ وادی اسے دیدی۔ اور جب عمر بن خطاب والی ہوئے تو سفیان بن وہب نے اسکے متعلق دریافت کرنے کیلئے عمر کو لکھا۔ اور عمر نے اسے جواب دیا کہ اگر تمہیں اپنی شہد کا وہ عشر ادا کرے جو نبی ﷺ کو اداء کر رہا تھا تو ''اسکا سلبہ'' چھوڑ دو ورنہ وہ بارش کی مکھی ہے اسے جو چاہے گا کھائیگا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ اسناد جید ہے، اور اسکی تخریج'' الارواء'' نمبر (۸۱۰) میں ہوئی ہے اور حافظ نے ''الفتح'' میں اسکو قوی قرار دیا ہے، اسلئے کہ اسکے بعد (۳۴۸/۳) میں فرمایا ہے

''اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ اور مختار مذہب پر عمرو کا ترجمہ قوی ہے۔ لیکن جس جگہ تعارض نہ ہو لیکن یہ اس بات محمول ہے کہ یہ چراگاہ کے مقابلے میں ہے جیسا کہ عمر بن خطاب کے خط سے ظاہر ہو رہا ہے۔

اور اس سے پہلے ابن زنجویہ نے ''الاموال'' (۱۰۹۵۔۱۰۹۶) میں پھر خطابی نے معالم السنن (۱۰۸/۱) میں اس پر محمول کیا ہے اور یہ ظاہر ہے 'واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور حدیث وفقہ لے لحاظ سے اس مسئلے کی نزاکت کیوجہ سے آمیں شوکانی کی رائے میں اضطراب پیدا ہوگیا ہے چنانچہ ''نیل الاوطار'' (۱۲۵/۴) میں شہد پر زکوٰۃ کے عدم وجوب کی طرف گئے ہیں اور اسکی تمام احادیث کو معلول قرار دیا ہے اور ''الدرر البهية''

میں وجوب کی صراحت کی ہےاور الروضة الندیة (۲۰۰/۱) میں صدیق خاں نے ان کی پیروی کی ہےاور شوکانی نے ''السیل الجرار ''(۴۶/۲۔۴۸) میں اسکی تائید کر تے ہوئے فرمایا ہے:

''اور باب کی احادیث ایک دوسری کوتقویت پہنچاتی ہیں''

تو وہ فرق اور بعض کے بعض سے دلالت میں اختلاف پر ہوشیار نہ ہو سکے ۔کیونکہ ان کے طرق صحیحہ کی دلالت (حمیٰ) کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ تم نے دیکھ لیا اور دوسرے مطلق ہیں ،لیکن ضعیف ہیں جو اس کی دلیل نہیں ہو سکتے جیسا کہ انھوں نے خود ''النیل ''میں فرمایا ہے۔پھر دونوں اشارہ کردہ مصدر میں اسی پر عمل کواپنایا ہے۔اور مطلق کومقید پر محمول کرنے کا قاعدہ فراموش کر دیا ہے جسے بہت سے مسائل کے اندر جب دلائل میں تعارض ہوتو دہراتے ہیں اور اسی سے ان میں تطبیق دیتے ہیں ۔شہد کے چھتوں کی جو کھیتیاں اور باغات بنائے جاتے ہیں جب یہ ظاہر ہوگیا تو ہم گذشتہ سے یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ اسوقت ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔مگر مطلق زکوٰۃ جو اپنی طبیعت سے دیدے۔ویسے ہی جیسے سامان تجارت میں پہلے ذکر کیا گیا ہے واللہ اعلم

رکاز ومعدن کی زکوٰۃ سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ:''ابوحنیفہ نے فرمایا ہے''وہ (یعنی رکاز اسکا نام ہے جسے اللہ یا بندے نے گاڑ دیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ: درسر یہ کہنا ہے کہ''اور متاخرین حنیفہ نے کہا......'' کیونکہ ابوحنیفہ اوران کے پرانے ساتھی رکاز کوصرف اس چیز میں محدود کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر

سونا اور چاندی پیدا کیا ہے۔ چنانچہ ابو یوسف نے الخراج (ص ۲۶) میں فرمایا ہے۔

''اور رکاز وہ سونا اور چاندی ہے جسے اللہ نے زمین میں اس دن پیدا کیا جس روز پیدا کئے گئے

اور ایسے ہی امام محمد نے ''الموطاء ''(ص ۱۷۴) میں ذکر کیا ہے پھر فرمایا:

''اسمیں پانچواں حصہ ہے۔ اور یہی ابو حنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا قول ہے''

اور امام محمد وغیرہ نے ابو ہریرہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''رکاز میں پانچواں حصہ ہے'' آپ سے سوال کیا گیا کہ اللہ کے رسول! رکاز کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا سونا اور چاندی جسے اللہ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے جس دن پیدا ہوئی''

اسکی تخریج بیہقی نے کیا ہے، اور اسے بجد ضعیف قرار دیا ہے۔ اور شافعی سے اسکی تضعیف نقل کی ہے اور اسے زیلعی حنفی نے بھی ''نصب الرایة ''میں ضعیف قرار دیا ہے۔ دیکھئے (۲/ ۳۸۰)

اور اسکی علت اس میں عبداللہ بن سعید بن ابو سعید مقبری کا ہونا ہے۔ اور وہ با تفاق ضعیف قرار دیا گیا ہے اور صدیق خاں نے سمجھا کہ یہ اسکا والد سعید بن ابو سعید ہے اور کہا کہ وہ ثقہ ہے اور صحیحین میں اس سے استدلال کیا گیا ہے اور اسی لئے اسے دلیل بنایا ہے۔ اور میں نے اپنے رسالے ''احکام الرکاز'' میں اس سلسلے میں اسکا کلام نقل کیا ہے اور اسکی اور دوسرے کی جس پر اس حدیث کی حالت پوشیدہ رہی ہے تردید کی ہے۔

اور میں نے اس رسالہ میں ثابت کیا کہ رکاز لغت میں معدن اور مال مدفون دونوں ہے۔ اور شرعاً دفینہ جاہلیت ہے، اور اسکے بارے میں شواہد اور اسکے دلائل پیش کئے ہیں اور یہی ابو ہریرہ کی اس کتاب میں مذکورہ حدیث '' فی الرکاز الخمس'' میں آپ

ﷺ کے ارشاد سے مقصود ہے۔ اور اسکی تخریج ''الارواء'' (۸۱۲) میں اس سے کئی طرق سے ہوئی ہے۔

مؤلف کا رکاز کی صفت جس کیوجہ سے اسکے ساتھ زکوٰۃ کے وجوب کا تعلق ہوتا ہے کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''اسکا (یعنی شافعی رحمہ اللہ کا) ایک دوسرا قول ہیکہ زکوٰۃ صرف اثمان: سونے اور چاندی ہی میں واجب ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: صنعانی نے اسکی کو ظاہر قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

''رکاز سب سے ظاہر میں سونا اور چاندی ہے''

اور یہ لغزش لغت کے مخالف ہے، کیونکہ لغت میں رکاز (زمین میں مدفون مال ہے) جیسا کہ ابھی گذرا۔ اور مال لغت میں (ہر وہ چیز ہے جسکے تم مالک ہو) اور ان دونوں مقدموں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ رکاز ہر مدفون مال ہے، اور نقدین کے ساتھ خاص نہیں۔ اور یہی جمہور کا مذہب ہے اور اسے ابن حزم نے مختار قرار دیا ہے اور ابن دقیق العید اسی کی طرف مائل ہیں۔ اور مالک اسمیں تردد کررہے تھے پھر ان کی رائے اخیر میں اسی قول مختار پر ٹھہری جیسا کہ ''المدونة'' میں ہے، اور میں نے ان کے کلام کی نص کو گذشتہ ذکر کردہ رسالے میں ذکر کیا ہے۔

رکاز میں واجب کے زیر عنوان مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور شافعی کے نزدیک جدید میں اسکے اندر نصاب کا لحاظ کیا جائیگا۔ یعنی رکاز میں۔''

میرے خیال میں حدیث کے اطلاق ''وفی الرکاذ الخمس'' سے ظاہر نصاب کی شرط نہ ہونا ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے اور اسی کو ابن المنذر و صنعانی اور شوکانی وغیرہ ہم نے اختیار کیا ہے۔ اور شافعی نے اپنے قول جدید میں کمزور دلائل نقلیہ سے استدلال کیا ہے جنھیں میں نے مذکورہ رسالہ میں پیش کیا ہے اور ان کا ضعف بیان کیا ہے۔

اسکا قول ''خمس کا مصرف''

اس نے اس میں دو مشہور قول ذکر کیا ہے۔

ایک یہ کہ اسکا مصرف زکوۃ کا مصرف ہے

دوسرا یہ کہ اسکا مصرف فئی کا مصرف ہے۔

اور سنت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو دو قول میں سے ایک کی دوسرے پر صراحت کی شاہد ہو۔ اسی لئے میں نے ''احکام الرکاز'' میں یہ اختیار کیا ہے کہ اسکا مصرف امام المسلمین کی رائے کی طرف لوٹتا ہے۔ وہ حکومت کے مفادات میں جس جگہ چاہے لگائے اور ابو عبید نے ''الاموال'' میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

''گویا یہی حنابلہ کا مذہب ہے کیونکہ انھوں نے زکوۃ کے مصرف کے بارے میں کہا ہے ''مطلق فئے کے مصرف کو تمام مفادات میں صرف کیا جائیگا''

مال مستفاد کے زیر عنوان مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اگر کسی کے پاس سامان تجارت یا جانور میں سے اتنا ہو جو زکوۃ کے نصاب کو پہنچتا ہو اور سال کے دوران سامان میں فائدہ ہو اور جانور کے بچے ہوں تو سب اصل اور مستفاد کی زکوۃ نکالنا واجب ہے۔ اور اسمیں کوئی اختلاف نہیں۔''

میرے خیال میں۔ شاید اسکا مقصود مذاہب اربعہ ہیں۔ ورنہ ابن حزم نے اس میں مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے:

ہر فائدہ کی زکوۃ اسکے سال کے وقت ادا کیجائے گی۔ اسکے سال کے وقت نہیں جو اسکے پاس اسکی جنس سے موجود ہو اگر چہ اس پر سال آمیز ہو جائے۔

اسکی تفصیل کیلئے المحلی (۶/۸۳-۸۶) دیکھئے اور یہی مذہب آپ ﷺ کے اس ارشاد لیس فی المال زکوٰۃ حتی یحول علیه الحول کے ظاہر سے زیادہ

نزدیک ہے اگر اسمیں بعض حالات میں تنگی نہ ہوتی لہذا اس جیسی حالت میں زیادہ قریب یہ ہے کہ اصل کے ساتھ شامل کر دیا جائے اور زکوۃ ادا کیجائے۔ ابوعبیدہ کی ''الاموال'' دیکھئے

مؤلف کا مال کی ہلاکت کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''شافعی اور......اور...... نے کہا: اگر ادا پر قدرت سے پہلے نصاب تلف ہو جائے تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر اسکے بعد تلف ہو تو ساقط نہیں ہوگی۔ اور ابن قدامہ نے اس رائے کو فوقیت دی ہے......''

میں کہتا ہوں کہ: یہ اصحاب احمد کے ایک گروہ کا مختار مذہب ہے۔ جس میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ شامل ہیں جیسا کہ ''الاختیارات العلمیة '' (ص ۵۸) میں ہے۔

مؤلف کا عین کے بدلے قیمت ادا کرنے کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''اور بخاری نے معلقا جزم کے صیغے سے روایت کی ہے کہ معاذ نے اہل یمن سے فرمایا: میرے پاس جو اور مکئی کی جگہ سامان چادر یا پہننے کے کپڑے صدقہ میں لاؤ یہ تم پر آسان اور مدینہ میں نبی ﷺ کے صحابہ کیلئے بہتر ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس کلام میں یہ شعور پیدا کرنا ہے کہ معاذ سے مذکورہ اثر صحیح ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے کہ بخاری نے اسکو ایسے معلق کیا ہے ''قال طاؤس :قال معاذ...'' اور یہ طاؤس و معاذ کے درمیان منقطع ہے۔ حافظ نے اسکی شرح میں فرمایا ہے۔

یہ تعلیق طاؤس تک صحیح الاسناد ہے لیکن طاؤس نے معاذ سے نہیں سنا ہے، اسلئے منقطع ہے لہذا اسکی بات پر فریفتہ نہیں ہونا چاہئے جس نے کہا کہ بخاری نے اسے تعلیقا جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور وہ ان کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ یہ صرف اس شخص تک صحت کا فائدہ دیتی ہے جس سے معلق کیا ہے۔ لیکن بقیہ اسناد سے نہیں، مگر یہ کہ ان کا اسے استدلال کی جگہ لانا ان کے نزدیک اسکی قوت کا تقاضا کرتا ہے۔

پھر اگر یہ اثر صحیح ہوتو بھی ابوحنیفہ کے اس قول پر دلالت نہیں کرتا کہ قیمت اور عین میں کوئی فرق نہیں بلکہ اس شخص کے قول پر دلالت کرتا ہے جو فقیروں کی خیر خواہی اور مالداروں پر آسانی کیلئے قیمت نکالنے کو جائز قرار دیتا ہے۔اور ابن تیمیہ نے اسے اختیار کیا ہے۔انھوں نے ''الاختیارات'' میں فرمایا ہے:

اور زکوۃ میں ضرورت ومصلحت سے عدم عدول کیلئے قیمت نکالنا جائز ہے، جیسے کوئی شخص اپنے باغوں کے پھل یا کاشت کو فروخت کردیتا ہوتو یہاں اسے دراہم سے عشر نکالنا کافی ہوگا۔اور اسے اسکا مکلّف نہیں بنایا جائیگا کہ وہ کھجور یا گیہوں خریدے کیونکہ اس نے فقیر کو خود برابر دیدیا ہے،اور احمد اس کے جواز پر نص لائے ہیں کہ جیسے کسی پر اونٹ میں بکری واجب ہواور اس کے پاس بکری نہ ہوتو قیمت نکالنا کافی ہے،اور اسے بکری خریدنے کیلئے مفر مکلّف نہیں بنایا جائے گا،یا مستحقین نے اس سے قیمت طلب کیا ہو کیونکہ اس میں ان کا زیادہ فائدہ ہےتو یہ جائز ہے۔

مؤلف کا (کیا طاقتور کمانے والے کو زکوۃ میں سے دیا جائے گا) کے زیر عنوان یہ کہنا کہ:'' نووی نے فرمایا کہ غزالی سے ان اہل خانہ کے طاقتور شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جنھیں بدن سے کمانے کی عادت نہ ہو کہ کیا اس کے لئے فقراء کے حصے سے زکوۃ لینا جائز ہے؟ تو جواب دیا کہ ہاں۔اور یہ صحیح ہے کیونکہ ملحوظ اس کے شایان شان پیشہ ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ: پیشہ کتنا ہی ادنیٰ ہو ایک مسلمان کیلئے اشرف اور بیکاری،اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے سے بہتر ہے، چاہے وہ اسے دیں یا نہ دیں،اور میری نظر میں مذکورہ لحاظ ایسا نہیں ہے جس سے آپ ﷺ کے ارشاد:''لا تحل الصدقة...... لذی مرة سوی (طاقتور صحتمند کے لئے صدقہ جائز نہیں) کی تخصیص جائز ہو اس پر غور کرو۔

''اور فی سبیل اللہ'' کے زیر عنوان اس کی بات: اور حج اس فی سبیل اللہ میں ہے جس میں

زکوٰۃ صرف کی جائے۔

میں کہتا ہوں کہ: کیوں نہیں، یہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی نص سے فی سبیل اللہ میں داخل ہے، اسلئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے حج کا ارادہ فرمایا، تو ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کراؤ اس نے کہا میرے پاس (سواری) نہیں ہے، جس پر میں تمہیں حج کراؤں اس نے کہا: مجھے اپنے فلاں اونٹ پر حج کراؤ، وہ اللہ عزوجل کی راہ میں وقف ہے، اور وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا میری بیوی آپ کو سلام کہتی ہے اور اس نے مجھ سے آپ کے ساتھ حج کرنے کی درخواست کیا اور کہا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کراؤ، تو میں نے کہا...... تو اس نے کہا: اپنے فلاں اونٹ پر مجھے حج کراؤ۔ اور میں نے بتایا کہ وہ فی سبیل للہ روکا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

سنو! اگر تم اسے اس پر حج کرادو تو فی سبیل للہ ہوگا۔ الحدیث

اسکی تخریج ابوداؤد نے بسند حسن اور طبرانی نے ''الکبیر'' میں کی ہے اور حاکم نے اوراسے صحیح قرار دیا ہے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں کیا ہے۔ اور ابوطلق کی حدیث سے اسکا ایک شاہد ہے۔ جس کی تخریج دولابی نے ''الکنیٰ'' میں سند صحیح کیا ہے۔ اور اسے منذری اور حافظ نے قوی قرار دیا ہے۔ اور اسی لئے حافظ ابن کثیر نے اشارہ کردہ آیت کی تفسیر میں فرمایا ہے:

''اور امام احمد وحسن اور اسحاق کے نزدیک اس حدیث کیوجہ سے حج فی سبیل للہ ہے۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اسے اختیار کیا ہے، چنانچہ ''الاختیارات العلمیۃ'' میں ہے۔

اور جو اسلام کا حج نہ کرے اسلئے کہ فقیر ہو، تو میں اسے اتنا دوں گا کہ وہ حج کرلے

۔اور یہ احمد کی دو روایتوں میں سے ایک ہے

اور ابو عبید نے ''الاموال'' (نمبر ۱۹۷۶) میں ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ ان سے ایک عورت کے بارے جس نے فی سبیل اللہ تیس درہم وصیت کئے تھے سوال کیا گیا۔اور کہا گیا: کیا حج میں لگا دیا جائے؛ تو فرمایا کہ وہ فی سبیل اللہ ہے

اور اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ حافظ نے ''الفتح'' (۳/۲۵۸) میں فرمایا ہے:

اور ابو عبید نے (نمبر ۱۷۸۴۔۱۹۶۵) ابن عباس سے بسند صحیح روایت کیا ہے

''وہ اس میں کوئی ہرج نہیں سمجھتے تھے کہ کوئی اپنی زکوٰۃ کا مال حج کیلئے دے اور غلام آزاد کرے۔اور ابو عبید کا اسے معلول قرار دینا کہ اسمیں معاویہ کا تفرد ہے کوئی چیز نہیں۔کیونکہ ابو معاویہ ثقہ ہے اور وہ اعمش کی حدیث کا لوگوں سے زیادہ حافظ ہے جیسا کہ ''التقریب ''میں ہے۔اور اس سے روایت کرنے میں عبدہ بن سلیمان نے اسکی متابعت کی ہے جیسا کہ ''الفتح ''میں ہے۔لہذا ابو معاویہ کے تفرد کا شک زائل ہو گیا۔اور دیکھئے ''ارواء الغلیل ''(۳/۳۷۶۔۳۷۷) اور یہ غریب بات ہے کہ جناب مؤلف جو نص لائے ہیں اسکا انکار کر دیں۔جو حج کا فی سبیل اللہ ہونا ہے، پھر اسے مانیں جو اسکے بعد سید رشید کی ''المنار'' سے نقل کیا ہے کہ عام خیراتی اسپتالوں کی تعمیر اور اسلام کے داعیوں کو تیار کرنا اور دینی مدارس وغیرہ پر نفقہ فی سبیل اللہ میں ہے۔جبکہ آیت کی تفسیر اس کشادہ معنی میں جو سبھی اعمال خیر یہ کو شامل ہو جیسا کہ میں جانتا ہوں سلف میں سے کسی سے منقول نہیں ہے۔اگرچہ ''الروضة الندیة ''میں صدیق خاں اسکی طرف مائل تھے۔اور یہ ان پر مردود ہے۔اگر بات ایسی ہوتی جیسا کہ انھوں نے سوچا ہے تو آیت کریمہ میں مصارف ثمانیہ کے اندر زکوٰۃ کے حصر سے کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا اور یہ ممکن ہوتا کہ ہر خیر کے کام جیسے مساجد وغیرہ کی تعمیر کو ''سبیل اللہ'' میں داخل کر دیا جائے اور مسلمانوں میں سے کوئی اسکا قائل

نہیں۔ بلکہ ابوعبید نے ''الاموال ''فقرہ (۱۹۷۹) میں فرمایا ہے

''رہا میت کا قرض ادا کرنا اور اسکی کفن میں عطیہ، اور مساجد کی تعمیر، اور نہریں کھدوانا یا ایسے دیگر خیر کے کام تو سفیان واہل عراق وغیرہ علماء کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ سے جائز نہیں ہے کیونکہ آٹھ مصارف میں نہیں ہے۔

اور مولف آئندہ ایسی ہی بات کرے گا۔

کون شخص زکوٰۃ کی تقسیم کام کرے، کے زیرعنوان اسکی یہ بات ''رسول اللہ ﷺ اپنے نائبوں کو بھیجتے تھے تاکہ صدقات فراہم کریں اور اسے مستحقین پر تقسیم کریں۔ اور ابوبکر وعمر یہی کرتے تھے۔ ظاہر و باطن مال میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور جب حضرت عثمان آئے تو ایک زمانے تک اسی راہ پر چلے۔ مگر انھوں نے باطن اموال کی کثرت کو دیکھا اور یہ پایا کی اس کی کرید میں امت پر تنگی اور اسکی تفتیش میں اسکے مالکوں کا نقصان ہے ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی ان کے مالکوں کے حوالے کر دیا۔

میرے خیال میں اس میں کئی نوٹس ہیں۔

میں نے سنت میں یہ نہیں پایا کہ نبی ﷺ کسی کو بھیجتے رہے ہوں کہ وہ اموال باطنہ سے جو سامان تجارت اور سونا و چاندی اور رکاز سے صدقات فراہم کرے جیسا کہ مولف نے خود ذکر کیا ہے۔ اور نہ کسی محدث کو پایا کہ اسکا ذکر کیا ہے۔ بلکہ ابن القیم نے اسکی نفی کی صراحت کی ہے بلکہ انھوں اس نفی کیا ہے کہ کتاب میں مذکورہ بھیجنا علی العموم اموال ظاہر میں تھا۔ چنانچہ انھوں نے ''الزاد'' میں فرمایا ہے۔

''آپ اپنے کارندوں کو بادیوں کی طرف بھیجتے تھے گاؤں کی طرف نہیں بھیجتے تھے اور آپ کی یہ روش تھی کہ اپنے کارندوں کو اموال ظاہر یعنے چوپایوں اور کھیتوں اور پھلوں کے مالکوں کی طرف ہی بھیجتے تھے۔

اگر مؤلف نے جو ذکر کیا ہے صحیح ہو تو سنت سے سامان تجارت پر زکوٰۃ کے وجوب کی دلیل ہوگا اس پر غور کرو۔

اور ابو عبید (نمبر ۱۶۴۴) نے فرمایا۔

''نقد کی سنت یہ ہے کہ اسکے بارے میں لوگوں کو امانتدار سمجھا جائے''

نمبر۲۔ اسے میں نے تینوں خلفاء سے ایسے نہیں پایا۔ بلکہ ابو عبید (نمبر ۱۸۰۵) نے اور بیہقی (۱۱۴/۴) نے ابو سعید سے روایت کیا ہے۔انھوں نے کہا:

میں عمر بن خطاب کے پاس آیا اور میں نے کہا: اے امیر المومنین! یہ میرے مال کی زکوٰۃ ہے۔اس نے کہا: میں آپ کے پاس دوسو درہم لایا ہوں۔تو آپ نے فرمایا: اے کیسان! میں نے کہا: ہاں۔آپ نے فرمایا تم اسے لے جاؤ اور بانٹ دو۔اسکی اسناد جید ہے۔

تو یہ عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔انھوں نے زکوٰۃ کی تقسیم کو اسکے برعکس جو مولف نے نقل کیا ہے اسکے مالک کے حوالے کر دیا اور بیہقی نے اس اثر کا ترجمہ رکھا ہے ''باب الرجل یتولی تفرقة ماله الباطنة بنفسه''

اس نے عثمان سے جو نقل کیا ہے کہ وہ اسی راہ پر چلے............الخ ،اسکی اصل میں نے کتب آثار میں سے کسی میں نہیں پایا۔اور نہ کسی ائمہ حدیث نے جیسا کہ میں جانتا ہوں اسکا ذکر کیا ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ مؤلف نے اسے اور اسکے ماقبل کو بعض کتب فقہ وغیرہ سے نقل کیا ہے جو ثابت روایت کا لحاظ نہیں کرتی۔واللہ اعلم

مؤلف کا مالک مال کے امام کے حوالے کر دینے سے براءت کے زیر عنوان یہ کہنا کہ:''

انس سے روایت ہے کہا! بنو تمیم کا ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا۔اور کہا: یا رسول

اللہ: جب میں نے آپ کے قاصد کو زکوۃ ادا کر دیا تو مجھے کافی ہے۔ اسے احمد نے روایت کیا
میں کہتا ہوں کہ: یہ کتاب الزکوٰہ کے اول میں گذشتہ کا پورا حصہ ہے۔ اور وہاں میں نے
بیان کر دیا ہے کہ اپنے انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہے۔ اور مولف، اسکے قول سے دھوکا کھا گیا
ہے جس نے کہا ہے۔ ''رجاله رجال الصحیح''

زکاۃ دہندہ کو اپنا صدقہ خریدنے سے روکنے کے زیر عنوان اسکی بات: اور اس
نے اسکے قول کا ذکر کیا ہے جس نے اسے خریدنے کی رخصت دی ہے۔ اور ابن حزم نے
اس رائے کو وزن دار قرار دیا ہے۔ اور ابوسعید کی حدیث سے استدلال کیا ہے انھوں نے کہا
: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ کسی مالدار کیلئے صدقہ نہیں ہے لیکن پانچ کیلئے۔ فی سبیل للہ
غازی کیلئے اور اسکے کارکن کیلئے یا غارم کیلئے یا اس شخص کیلئے جس نے اسے اپنے مال سے
خریدا ہو...........''

میں کہتا ہوں کہ: اس حدیث سے ذہن اسکی طرف سبقت کرتا ہے کہ اس سے مقصود ایسا
صدقہ ہے جسے کسی نے کسی فقیر کو صدقہ کیا ہو اور اس سے کسی اور نے خرید لیا ہو۔ اور اگر مان
لیں کہ یہ اس کے اپنے صدقہ کو بھی شامل ہو تو پھر یہ حدیث عمر ''لا تبعه'' اسے نہ
خریدی۔ اسلئے کہ تمہارے لئے جائز نہیں سے مخصوص ہے۔

اور اس تطبیق کی تائید عمر کی حدیث میں آپ کے اس رشاد: '' لا تعد فی
صدقتك '' اپنے صدقہ میں نہ لوٹو سے ہوتی ہے۔ لہذا ابوسعید کی حدیث اس تفسیر پر ہے
جو میں نے کی ہے، جس میں صدقہ کے اندر لوٹنا نہیں ہے۔ اس پر غور کرو۔

اور زکوۃ کو منتقل کرنے کے زیر عنوان اس کی بات'' اور ابو جحیفہ سے روایت ہے
کہا: ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ کا محصل آیا۔ اور ہمارے مالداروں سے صدقہ لیا۔ اور
اسے ہمارے فقراء کو دیدیا اور میں یتیم لڑکا تھا تو مجھے ایک نوجوان اونٹ دیا۔ اسے ترمذی

نے روایت کیا ہے اور حسن قرار دیا۔

میں کہتا ہوں کہ : اسکی اسنا د میں تر مذی (۶۵۲) کے ہاں اشعت عن عون بن جحیفہ ہے۔اور یہ اشعت ابن سوار کوفی ہے۔حافظ نے ''التقریب '' فرمایا ہے۔''ضعیف ہے''
اور شاید تر مذی کی تحسین اسکے شواہد کی وجہ سے ہے جیسے معاذ کی وہ حدیث جسے مولف نے اس سے پہلے اور عمران کی حدیث ہے جسے اسکے بعد ذکر کیا ہے۔

اس کا قول ''اور طاؤس سے روایت ہے کہا: معاذ کی کتاب میں تھا؛ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ نکلے تو اسکا صدقہ اور عشر اسکے پر یوار کی جگہ میں ہوگا۔اسے اثرم نے اپنی ''سنن'' میں روایت کیا ہے۔

میرے خیال میں : یہ طاؤس اور معاذ کے درمیان منقطع ہے۔اسلئے کہ اس نے اس سے نہیں سنا۔جیسا کہ حافظ نے دوسرے متن میں ''دفع القیمة بد ل العین'' کے زیر عنوان فرمایا ہے۔اور ایسے ہی ابن زنجویہ (۱۱۹۳) نے اسکی تخریج کی ہے۔

پھر مؤلف نے کہا: اور عمرو بن شعیب سے روایت ہے کہ معاذ بن جبل برابر جند میں تھے جب سے رسول اللہ ﷺ نے انھیں بھیجا تھا......اسے ابوعبید نے روایت کیا۔

یہ اسناد منقطع ہے، کیونکہ عمرو بن شعیب نے معاذ کو نہیں پایا اور دونوں کی وفات کے درمیان سوسال کا فرق ہے۔

فائدہ۔ جند دونوں حرف کے فتح کے ساتھ یمن کا ایک شہر ہے جیسا کہ ''القاموس'' وغیرہ میں ہے

زکاۃ فطر سے متعلق

مؤلف کا زکوۃ فطر کی مقدار کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''ابوسعید خدری نے کہا۔جب ہم میں

رسول اللہ ﷺ موجود تھے تو ہم زکاۃ فطر............ایک صاع کھانے سے یا ایک صاع پنیر سے یا ایک صاع جو سے یا ایک صاع کھجور سے یا ایک صاع منقیٰ سے نکالتے تھے ....اسے جماعت نے روایت کیا۔

اس سے مؤلف نے یہ استدلال کیا ہے کہ گیہوں میں واجب ایک صاع ہے اسلئے کہ اسمیں "صاعا من طعام" اور اس بنیاد پر جو خطابی سے نقل کیا ہے کہ یہاں "طعام" سے مقصود گیہوں ہے۔ لیکن ابن المنذر نے اس کی تردید کیا ہیکہ ابوسعید نے "طعام" مجمل رکھا ہے۔ پھر اسکی تفسیر کیا ہے۔ پھر ابوسعید کی بخاری کی اس لفظ سے حدیث پیش کیا ہے۔

ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں فطر کے دن ایک صاع کھانے سے نکالتے تھے۔ ابوسعید نے کہا۔ اور ہمارا کھانا جو اور کشمش اور پنیر اور کھجور تھا۔ اور اسکے بارے میں حافظ نے فرمایا۔

یہ اسمیں ظاہر ہے جو کہا ہے۔ طحاوی نے اس کے مانند اسکی تخریج کیا ہے اور اس میں فرمایا ہے۔

"اور اس کے سوا نہ نکالا جائے"

پھر حافظ نے ابوسعید کی حدیث کے کئی دوسرے طرق اور الفاظ ذکر کئے ہیں۔ پھر فرمایا:

یہ سبھی طرق دلالت کرتے ہیں کہ ابوسعید کی حدیث میں طعام سے مقصود گیہوں کے سوا ہے

اسلئے ہوسکتا ہے کہ مکئی ہو۔ کیونکہ وہ اہل حجاز کے نزدیک اب وہی معروف ہے اور وہی انکی عام غذا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے جو ذکر کیا ہے اس حدیث میں اسکی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر اسکی روش یہ اشارہ کر رہی ہے کہ ابو حنیفہ کے مذہب کی جو نصف صاع گیہوں نکالنے کے قائل ہیں کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اسکے جو ابو سعید کی حدیث میں آیا ہے کہ معاویہ نے دو مد گیہوں کو ایک صاع کھجور کے برابر قرار دیا۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ اسمیں نبی ﷺ تک کئی احادیث مرفوعہ ہیں۔ جن میں سب سے صحیح عروہ بن زبیر کی حدیث ہے۔

''کہ اسماء بنت ابوبکر رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنے اہل میں سے آزاد و غلام کی طرف سے دو (۲) مد گیہوں ایک صاع کھجور سے یا اس صاع سے جس سے غذا بناتے تھے نکالتی تھیں۔

اسکی تخریج طحاوی نے کی ہے اور لفظ اسی کا ہے اور ابن شیبہ و احمد نے اور اسکی سند شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

اور باب میں مرسل و مسند آثار ہیں۔ جو ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں جیسا کہ ابن القیم نے ''الزاد'' میں فرمایا ہے اور اسمیں بیان کیا ہے اسلئے جو چاہے اسے دیکھے اور میں نے انکی تخریج ''التعلیقات الجیاد ''میں کی ہے۔

لہذا اس سے ثابت ہوا کہ صدقہ فطر میں گیہوں نصف صاع ہے اور یہی ابن تیمیہ کا مختار مذہب ہے جیسا کہ ''الاختیارات'' (ص۶۰) میں ہے اور اسکی طرف ابن القیم مائل ہیں جیسا کہ پہلے گذرا۔ اور انشاء اللہ یہی درست ہے۔

مؤلف کا فطر کے مصرف کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: ''زکوۃ فطر کا مصرف زکاۃ کا مصرف ہے یعنی وہ آیت ''انما الصدقات للفقراء ''میں مذکورہ اصناف ثمانیہ میں تقسیم کیا جائیگا۔''

میں کہتا ہوں کہ: سنت عملیہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس تقسیم کی شاہد ہو بلکہ آپ کا ابن عباس کی حدیث میں یہ اشارہ '' .... طعمة للمساكين ''اسکے مساکین میں حصر کا

فائدہ دیتا ہے۔اور آیت اموال کے صدقات کے بارے میں ہے صدقہ فطر کے بارے میں نہیں۔اور اسکی دلیل اسکے ماقبل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے'' و منهم من يلمزك في الصدقات فان اعطو امنها رضوا' اور یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مختار مذہب ہے۔اور اسکے بارے میں ان کا الفتاوی (ج ۲۔ص ۸۱۔۸۴) میں ایک مفید فتویٰ ہے اور شوکانی ''السیل الجرار''(۸۶/۲۔۸۷) میں اسی کے قائل ہیں،اور اسی لئے ابن القیم نے''الزاد''میں فرمایا ہے:

''اور نبی ﷺ کی روش اس صدقہ کے ساتھ مساکین کی تخصیص ہے''

مؤلف کا ان کے مصرف کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''اسلئے کہ اسے بیہقی اور دارقطنی نے ابن عمر سے روایت کیا ہے۔انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے زکوۃ فطر فرض کیا اور فرمایا کہ انھیں اس دن بے نیاز کردو۔''

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف کا کردار یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ بیہقی نے اسکی تخریج کی ہے اور اس پر خاموش ہیں۔حالانکہ ایسی بات نہیں ہے۔بلکہ اپنے اس قول (۱۷۵/۴) میں اسکی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ:

''یہ ابو معشر یعنی اسکے ایک راوی۔نجیح سندی مدینی۔سے دوسرے زیادہ ثقہ ہیں''

اور حافظ نے ''التقريب '' کے اندر اس کے ترجمہ میں فرمایا ہے

''ضعیف ہے، سن رسیدہ ہو گیا اور مختلط ہو گیا''

اور اسی لئے حافظ نے ''بلوغ المرام '' میں اس حدیث کے ضعف کا یقین کیا ہے۔اور ''المجموع ''(۱۲۶/۶) نووی نے ان سے سبقت کی ہے۔اور ابن عباس کی اس سے پہلے کی حدیث اس سے بے نیاز کر دیتی ہے

اسے ذمی کو دینے کے زیر عنوان اسکا قول ''زہری وابوحنیفہ اور محمد وابن شبرمہ نے ذمی کو زکوۃ فطر میں سے دینے کی اجازت دیا ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لا ینھا کم اللّٰہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجو کم من دیا رکم ان تبروھم وتقسطو ا الیھم ان اللہ یحب المقسطین (الممتحنہ-۸۰)
تمہیں اللہ ان سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور نہ تمہیں تمہارے وطنوں سے نکالا کہ ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو اور ان سے انصاف کرو۔ بیشک اللہ انصاف کرنیوالوں کو دوست رکھتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: آیت میں جواز کی کوئی دلیل ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس سے ظاہر یہ ہے کہ غیر واجب صدقات کے ذریعہ بطور صلہ ان کے ساتھ ہمدردی کیجائے۔ چنانچہ ابوعبید (نمبر ۱۹۹۱) ابن عباس سے بسند صحیح روایت کیا ہے۔ انھوں نے فرمایا

''کچھ لوگ جن کا قریظہ اور نضیر سے نسب اور رشتہ تھا۔ اور لوگ ان پر صدقہ کرنے سے بچتے تھے اور ان سے اسلام چاہتے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی''لیس علیك ھداھم ولکن اللہ یھدی من یشاء وما تنفقو امن خیر فلا نفسکم وماتنفقون الاابتغاء وجہ اللہ وما تنفقو امن خیر یوف الیکم وانتم لا تظلمون ''
آپ پر انھیں ہدایت دینا نہیں ہے اور لیکن اللہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ اور جو بھی مال سے تم نفقہ کرو تو اپنے لئے کرو۔ اور تم نفقہ نہ کرو مگر اللہ کی رضا جوئی کیلئے اور تم جو مال نفقہ کروگے تمہیں پورا پورا دیا جائیگا۔ اور تم ظلم نہیں کئے جاؤ گے، تو یہ آیت اسی کے مانند ہے جو اس سے پہلے ہے۔

پھر سعید بن میتب تک صحیح حدیث سے روایت ہے
کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی اہل بیت پر صدقہ کیا۔ اور وہ ان پر جاری ہے

اور حسن سے روایت کی ہے جو بصری ہیں ۔فرمایا
ذمیوں کا واجب میں کوئی حصہ نہیں ہے ۔لیکن اگر کوئی چاہے تو اسکے علاوہ سے ان پر صدقہ کرے۔

تو یہی شریعت میں ثابت ہے اور اسی پر سلف کا عمل رہا ہے ۔رہا انھیں زکوٰۃ فطر دینا تو ہم صحابہ ء میں کسی کو نہیں جانتے کہ ایسا کیا ہے ۔اور اسے آیت سے سمجھنا بعید ہے اور آیت کو ایسی چیز پر محمول کرنا ہے جس کو برداشت نہیں کر سکتی ۔

اور جو ابو اسحاق نے ابو میسرہ سے روایت کیا ہے کہ اس نے کہا:
''لوگ ان کے پاس صدقہ فطر فراہم کرتے تھے اور وہ اسے دیتے یا اسمیں سے راہبوں کو دیا جاتا تھا''

اسے ابوعبید (۱۹۹۶/۶۱۳) اور ابن زنجویہ (۱۲۷۶) نے روایت کیا ہے ۔
اور یہ مقطوع اور ابو میسرہ پر موقوف ہونے کے ساتھ ۔جس کا نام عمرو بن شرحبیل ہے ۔اس سے صحیح نہیں ہے کیونکہ ابو اسحاق جو سبیعی ہے مختلط و مدلس ہے ۔اور اسے عن سے روایت کیا ہے ۔

اور زکوٰۃ فطر کی مسلمانوں کے ساتھ تخصیص کی تائید گذشتہ حدیث '' ... وطعمة للمساكين '' سے ہوتی ہے ۔اسلئے کہ اس سے ظاہر ہے کہ مسلم مساکین کا ارادہ کیا ہے پوری امتوں کے مساکین کا نہیں ۔اس پر غور کرو

نفلی صدقہ سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ:" ۱- اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا صدقہ اللہ کے غضب کو بجھا تا ہے۔اور بری موت کو دور کرتا ہے اسے ترمذی نے روایت کیا ہے اور اسے حسن قرار دیا۔

میں کہتا ہوں کہ: علماء نے اسکا تعاقب کیا ہے اور ان کی تحسین پر راضی نہیں ہوئے۔کیونکہ اسے (۲/۲۳) عبداللہ بن عیسیٰ خزاز سے کے طریق سے یونس بن عبید سے، حسن سے انس سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔اور فرمایا ہے کہ:

"حدیث حسن غریب ہے"

اور اس عبداللہ کی کنیت ابوخلف ہے جو باتفاق ضعیف ہے اور کسی نے اسکی توثیق نہیں کی ہے۔اور اسی لئے علماء نے ترمذی پر اس حدیث کی تحسین کا انکار کیا ہے۔چنانچہ "فیض القدیر" میں عبدالحق نے فرمایا ہے۔

اور اسکی صحت سے روکنے کی وجہ کو بیان نہیں کیا ہے اور اسکی علت اسکے راوی ابو خلف (یعنی اس خزاز) کا ضعف ہے، کیونکہ وہ منکر الحدیث ہے لہذا حدیث ضعیف ہے حسن نہیں ہے۔انتہی۔

اور عراقی نے اسکے ضعف کا یقین کیا ہے۔ابن حزم نے فرمایا: ابن حبان وعقیلی اور ابن طاہر وابن القطان نے اسے معلول قرار دیا ہے اور ابن عدی نے فرمایا کہ: اس پر متابعت نہیں کیا جاتا۔

ایسے ہی "فیض القدیر" میں ہے۔

اور اس حدیث کی ایک دوسری علت حسن بصری کا عنعنہ ہے۔اسلئے کہ وہ مدلس تھے۔اور حافظ عسقلانی نے اور ایسے ہی حافظ برہان الدین بن عجمی نے انھیں "المدلسین" میں رکھا

ہے۔اور فرمایا کہ:

''یہ تدلیس کے ساتھ مشہور لوگوں میں ہیں''

اور اسکی تخریج ''ارواء الغلیل ''(۸۸۵) میں ہے اور میں نے اسمیں کہا ہے:

''حدیث کا اول حصہ قوی ہے، کیونکہ اسکے بہت سے شواہد ہیں۔جن کی تخریج میں نے الصحیحہ (۱۹۰۸ جلد نمبر ۴) میں کی ہے جو مطبوعہ ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ:''اور ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مسلمانوں کا صدقہ عمر زیادہ کرتا ہے اور بری موت سے روکتا ہے، اور اللہ اسکی وجہ سے تکبر اور فخر کو دور کرتا ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ:اس حدیث کو ترمذی نے نہ روایت کیا ہے اور نہ اسے حسن قرار دیا ہے۔اور گویا مولف حفظہ اللہ تعالیٰ نے اسے تخریج حدیث میں منذری کے قول سے لیا ہے۔

اسے طبرانی نے کثیر بن عبداللہ عن ابیہ عن جدہ عن عمرو بن عوف سے روایت کیا ہے اور اسے ترمذی نے حسن قرار دیا ہے اور اسے ابن خزیمہ نے اس کے علاوہ متن سے صحیح قرار دیا ہے۔

اور لیکن یہ صاف ہے کہ ترمذی نے اس کی تخریج نہیں کی ہے اور اس طریق کو اس حدیث کے سوا میں حسن قرار دیا ہے۔گویا یہ اسکی نقل میں عجلت کی وجہ سے ہوا ہے اور منذری کے اس قول ''لغیر ھذا المتن ''پر اسکی نظر نہیں پڑی۔اس پر غور کر رو۔

پھر یہ حدیث ضعیف ہے۔یا بہت ضعیف ہے، کیونکہ یہ کثیر متروک ہے جیسا کہ دارقطنی نے فرمایا ہے اور ابوداؤد نے فرمایا۔

''ارکان کذب میں سے ایک رکن ہے''

اور ترمذی کا اس کی حدیث کو حسن قرار دینا ان کے قسا ہل کی وجہ سے ہے جس کے ساتھ وہ معروف ہیں۔ اور ذہبی نے اس کثیر کے ترجمہ میں فرمایا ہے:

اور ترمذی نے اسکی حدیث "الصلح جائز بین للمسلمین" روایت کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اسی لئے علماء ترمذی کی تصحیح پر اعتماد نہیں کرتے"

لیکن حدیث کا پہلا جملہ دوسری حدیث سے ثابت ہے جیسا کہ آئندہ آرہا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۴ کے تحت یہ کہنا کہ: "اور آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا کردار پچھاڑے جانے کی بری جگہوں سے بچاتا ہے اور خفیہ صدقہ رب کے غضب کو بجھاتا ہے۔ اور صلہ رحمی عمر کو زیادہ کرتی ہے، اور اچھا کام صدقہ ہے اور جو دنیا میں اہل معروف ہیں وہی آخرت میں اہل معروف ہیں اور دنیا کے اہل منکر ہی آخرت کے اہل منکر ہیں اور سب سے پہلے اہل معروف جنت میں جائیں گے۔ اسے طبرانی نے "الاوسط" میں روایت کیا، اور منذری اس پر خاموش رہے،

میں کہتا ہوں کہ: منذری اس خاموش نہیں ہیں بلکہ اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ اسلئے کہ اسے اپنے قول "روی عن سلمہ رضی اللہ عنہا۔ قالت: قال رسول اللہ" سے روئے ہیں اور اسکا ذکر کیا ہے۔ دیکھئے مقدمہ اور ہیثمی نے حدیث کی علت بیان کی ہے اور "المجمع" (۱۱۵/۳) میں فرمایا ہے:

"......اور اسمیں عبداللہ بن ولید وصافی ہے، جو ضعیف ہے"

اور اسی لئے عزیزی نے "شرح الجامع الصغیر" میں صراحت کی ہے کہ وہ ضعیف ہے، لہذا سیوطی کے اسکی صحت کے اشارے سے فریفتہ نہیں ہونا چاہئے۔ جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں بیان کیا ہے

ہاں اس حدیث کا زیادہ تر حصہ دو سے طرق سے ثابت ہے۔ اسلئے کہ اسکا اول

جزاسکے قول ''تزید فی العمر ''تک کوطبرانی کی ''الکبیر '' میں ابوامامہ کی حدیث سے ہے۔اوراس کی اسنادکومنذری اورہیثمی نےحسن قراردیاہے۔اوراسے ''الاوسط'' میں معاویہ بن حیدہ کی حدیث سے روایت کیاہے۔ہیثمی (۱۹۴/۸) نے فرمایاہے۔

اوراسمیں ''اصبغ''غیرمعروف ہے۔اوراسکے بقیہ رجال موثق ہیں،اوران کے بارے میں اختلاف ہے''۔

اور شیخین وغیرہ نے انس کی حدیث سے مرفوعاًروایت کیاہے۔

جوشخص چاہتاہوکہ اسکے رزق میں کشائش ہواوراسکی عمرمیں تاخیرہوتو چاہئے کہ اپنے رشتے کوجوڑے''۔

اوراس میں اس کاقول' 'کل معروف صدقة ''حدیث صحیح ہے،جسے صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کیاہےان میں سے بخاری وغیرہ کے ہاں جابر سے اورمسلم وغیرہ کے ہاں حذیفہ سے ہے۔

اور بقیہ حدیث کے بہت سے طرق ہیں جو ایک دوسے کوتقویت پہنچاتے ہیں۔دیکھئے ''الروض النضیر ''(۱۰۲۰-۱۰۸۲)مگرمیرےنزدیک آپ کےارشاد کےاخیراول ''من ید خل الجنة اهل المعروف ''میں توقف ہے۔اسلئے کہ میں نے اب تک ابوامامہ کی حدیث سےاسکاصرف ایک شاہد پایاہے جسےطبرانی نے روایت کیاہے،ہیثمی نے فرمایاہے کہ''اسمیں ایساشخص ہے جسے میں نےنہیں پہنچانا۔واللہ اعلم

پھرمیں اسکی اسناد پرواقف ہوا۔اورمیں نے اسکی تخریج الضعیفة (۵۸۱۵) میں کی ہے۔اور وہاں میرے لئے کڑوی حقیقت ظاہر ہوئی۔اوروہ یہ کہ یہی وہ عین اسناد ہے جسے منذری اورہیثمی نے ابھی حسن قراردیاہے۔

مؤلف کاپورے مال کوصدقہ کرنے کے جواز کے زیرعنوان یہ کہنا کہ:''جابر رضی اللہ عنہ

سے روایت ہے کہا کہ: اس اثناء میں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے کہ ایک شخص انڈے کے برابر سونا لایا۔ اور کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے اسے ایک کان سے پایا ہے۔ تو آپ اسے لیں یہ صدقہ ہے۔ اور میں اسکے علاوہ کا مالک نہیں ہوں، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے منہ پھیر لیا...... پھر فرمایا۔ تم میں سے ایک شخص اپنا پورا مال لا کر صدقہ کرتا ہے پھر اسکے بعد بیٹھ کر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا ہے۔ بیشک صدقہ مالداری سے ہے۔" اسے ابو داؤد اور حاکم نے روایت کیا ہے اور کہا کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اور اس میں محمد بن اسحاق ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اسکا مقصد یہ ہے کہ ابن اسحاق مدلس ہے اور اسے عن سے روایت کیا ہے اور ایسے ہی دار قطنی اور بیہقی نے معنعن روایت کیا ہے

اور محمد بن اسحاق مدلس ہے۔ اور مدلس جب عن کہے تو اسے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ حدیث اسکی وجہ سے ضعیف ہے لیکن اس میں محل شاہد آپ کا ارشاد "انما الصدقة عن ظهر غنی" صحیح ہے۔ اور اسکا ایک دوسرا طریق جابر سے روایت ہے، جسے احمد (۳/۳۴۶) نے روایت کیا ہے اور بخاری وغیرہ کے نزدیک ابو ہریرہ سے اسکا ایک شاہد ہے اور اسکی تخریج "الارواء" (۳/۳۱۶) میں ہوئی ہے۔

روزے سے متعلق

مؤلف کا روزے کی فضیلت کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: "۳۔ اور عبداللہ عمرو سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا "الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيمة" یعنی روزہ اور قرآن دونوں قیامت کے روز بندے کی شفاعت کرینگے" اسے احمد نے بسند

صحیح روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: بلکہ احمد کی اسناد ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں ابن لہیعہ ہے، جو اپنے حفظ کی جانب سے ضعیف ہے۔ اور یہ لغزش مولف کے اختصار کیوجہ سے پیدا ہوئی ہے اسلئے کہ منذری نے اس حدیث کی تخریج ایسے اختصار سے کی ہے جو مخل اختصار ہے۔ چنانچہ "الترغیب" میں فرمایا ہے:

"اسے احمد نے اور طبرانی نے "الکبیر" میں روایت کیا ہے اور اسکے رجال سے صحیح میں استدلال کیا گیا ہے"

اس سے مولف یہ سمجھا کہ اسکے قول "رجالہ" کی ضمیر اس حدیث کی طرف لوٹ رہی ہے اور اسی بناء پر اسے احمد سے منسوب کرنا جائز ہے جبکہ طبرانی نے اختصار کیا ہے اور بات ایسی نہیں ہے بلکہ ضمیر طبرانی کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ اس کا ذکر اقرب ہے اور ہیثمی نے اسکی صراحت کی ہے۔ اور فرمایا:

اسے احمد نے اور "الکبیر" میں طبرانی نے روایت کیا ہے اور طبرانی کے رجال صحیح کے رجال ہیں"

پھر مؤلف نے منذری کے قول "ورجاله محتج بهم فی الصحيح" سے یہ استلزام کیا کہ یہ اسناد صحیح ہے اور اس نے اسکی صراحت کر دی۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں، جیسا کہ میں نے مقدمہ میں بیان کیا ہے

ہاں۔ اس حدیث کے ساتھ ابن لہیعہ کا تفرد نہیں ہے جیسا کہ ہیثمی کا کلام اسکا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ حقیقت ہے اسلئے کہ عبداللہ بن وہب نے "قيام الليل" (ص ۱۴۳) ابن نصر اور حاکم (۱/۵۵۴) کے ہاں اسکی متابعت کی ہے اور کہا کہ: "صحیح علی شرط مسلم" اور ذہبی نے اسکی موافقت کی ہے۔ اور دونوں ہی نے وہم کیا ہے۔ اسلئے کہ اسمیں ابن وہب اور ایسے ہی

ابن لہیعہ کا استاد حیی بن عبداللہ کی مسلم نے کوئی چیز تخریج نہیں کی ہے۔ پھر اسکے بارے میں ان میں سے کچھ نے کلام کیا ہے۔ جس کیوجہ سے اسکی حدیث انشاء اللہ حسن کے رتبے سے نیچے نہیں جائے گی۔ الحاصل یہ حدیث حسن الاسناد ہے۔ انشاء اللہ تعالی۔

ماہ رمضان اور اسمیں عمل کی فضیلت کے زیر عنوان اس کی بات ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جب رمضان حاضر ہوا تمہارے پاس مبارک مہینہ آ گیا ہے...... اسمیں ایک رات ہزار مہینے سے بہتر ہے۔ جو اسکے خیر سے محروم ہو گیا وہ محروم کر دیا گیا۔ اسے احمد ونسائی اور بیہقی نے روایت کیا

میں کہتا ہوں کہ: پھر بھی یہ صحیح لغیرہ ہے۔ کیونکہ جنت کے دروازوں کے کھولے جانے اور جہنم کے دروازے بند کر دئے جانے اور شیاطین کو بیڑی لگائے جانے کا معاملہ ''صحیحین'' میں ابو ہریرہ کی حدیث سے بھی ثابت ہے۔ اور یہ ''الصحیحة ''نمبر (۱۳۰۷) میں تخریج ہوئی ہے اور بقیہ ابن ماجہ کے ہاں انس کی حدیث سے حسن سند کے ساتھ ہے اور منذری نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

مؤلف کا نمبر ۴ کے تحت یہ کہنا کہ: ''ابو سعید سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور اسکی حدود کو پہچانا۔ اور اس میں جس کی پابندی مناسب تھی پابندی کی۔ اسکے ماقبل کا کفارہ ہو جائے گا۔ اسے احمد نے اور بیہقی نے جید سند روایت کیا ہے

میں کہتا ہوں کہ: ایسے ہی فرمایا ہے: اور اس میں نظر ہے، کیونکہ دونوں کی سند میں عبداللہ بن قریط ہے ہیثمی نے فرمایا:

''ابن ابو حاتم نے اسکا ذکر کیا اور اسکے بارے میں کوئی جرح وتعدیل نہیں ذکر کی''

میں کہتا ہوں کہ: وہ مجہولین کے شمار میں ہے۔ اور ابن حبان کی توثیق اس سے جہالت کو دور

نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ہم نے بار ہا بیان کیا ہے کہ ان کا مذہب مجہول کی توثیق ہے۔اور اسی لئے حسینی نے ''رجال المسند ''میں فرمایا؛

''مجہول ہے، جیسا کہ ''التعجیل ''میں ہے۔اور اسکی تخریج''الضعیفة'' (۵۰۸۳) میں ہوئی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ'': ۵-اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''من صام رمضان ایمانا واحتسابا غفرله ماتقدم من ذنبه'' جس نے ایمان کی وجہ سے ثواب کیلئے روزہ رکھا اس کے گذشتہ گناہ معاف کردیۓ گئے۔اسے احمد اور اصحاب سنن سے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے دور کی نسبت کیا ہے۔اسلئے کہ اس حدیث کا پور الفظ ''صحیحن'' میں اس سے روایت ہے۔اور یہ ''الاروا،''(۹۰۶) میں تخریج ہوئی ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ۱- ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''عری الاسلام......''.

میں کہتا ہوں کہ: اسے مؤلف نے ''حکم ترك الصلوٰة'' میں ذکر کیا ہے اور وہاں میں نے اسکا ضعف بیان کردیا ہے۔اسلئے اسکے اعادے کی ضرورت نہیں''

رمضان میں افطار کی ترہیب سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ '': ۱۔ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔من افطر یو مامن رمضان فی غیر رخصة رخصها اللّٰه له لم یقض عنه صیام

الدهر کله ۔وان صا مه ''جس نے رمضان کے ایک دن بھی بغیر رخصت کے جو اللہ نے اسے دی ہے روزہ نہیں رکھا، تو پورے زمانے کا روزہ اسکی قضا نہیں کرے گا اگر چہ اسکا روزہ رکھے۔ اسے ابو داؤد ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کیا۔ اور بخاری نے فرمایا اور ابو ہریرہ سے اسکا رفع ذکر کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور بخاری نے اسکی طرف اپنے قول ''یذکر'' سے اشارہ کیا ہے۔ اور اسے ابن خزیمہ نے اپنی ''صحیح'' (۲۳۸/۳) میں اور منذری و بغوی اور ذہبی نے اور جیسا کہ مناوی نے نقل کیا ہے اور زمیری نے اور حافظ ابن حجر نے ضعیف قرار دیا ہے اور اسکی تین علتیں ذکر کی ہیں۔ اضطراب اور جہا لت وانقطاع۔ اسکے لئے ''فتح الباری'' (۱۶۱/۴) دیکھئے لیکن انھوں نے اپنے اس قول ''و صححه ابن خزیمه ''میں لغزش کیا۔ او ردرست یہ ہے کہ ''رواه فی صحیحه'' کہا جاتا۔ اور اسے ترجمہ میں اپنے اس قول سے ضعیف قرار دیا ہے۔

اگر خبر صحیح ہو تو میں ابن المطوس کو نہیں جانتا ہوں اور نہ اسکے والد کو''

او ر ایسے ہی ہمارے ایک بھائی نے رحمہ اللہ۔ زبر دست لغزش اپنی تالیف ''الاحا دیث الصحیحه ''میں کی ہے اور اسکا انتخاب ''صحیح البخاری'' سے کیا ہے۔ کیونکہ اس نے یہ نہیں جانا کہ یہ ان کے نزدیک معلق ہے۔ اور یہ کہ ان کی سبھی معلقات ان کے نزدیک صحیح نہیں ہوتیں دوسرے کی تو کجا،۔ اور اسے انھوں نے خود اشارتاً ضعیف قرار دیا ہے۔ جیسا کہ میں نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اور میں نے کتاب کے پہلے ایڈیشن میں اسکی توجہ اس طرف کرائی اور اس نے اچھا وعدہ کیا۔ تو میں نہیں جانتا کہ اس نے اسکی دوبارہ طباعت اور اسے حذف کرنے کا موقعہ پایا تو اپنا وعدہ پورا کیا یا نہیں؟ اسلئے کہ اسکے بارے میں حسن ظن رکھتا تھا۔

مطلعوں کے اختلاف سے متعلق

مؤلف نے اس کے زیر عنوان تین مذاہب ذکر کئے ہیں:

نمبرا- جمہور کا مذہب ہے کہ مطلعوں کے اختلاف کوئی اعتبار نہیں ہے۔ کیوں کہ آپ کا یہ ارشاد: صو مو الرویته وافطروا لرویته۔ اسے دیکھ کر روزہ رکھو اور اسے دیکھ کر روزہ چھوڑ دو" عام ہے۔

متفق علیہ۔ اور اسکی تخریج "ارواء الغلیل "(۹۰۲) میں ابو ہریرہ وغیرہ کے طرق سے ہے۔

نمبر۲- یہ کہ ہر بلد (شہر) کے لئے اسکی رویت ہے اور وہ دوسروں کی رویت کے پابند نہیں ہیں......اوران کی دلیل مسلم وغیرہ کے ہاں ابن عباس کی حدیث ہے۔

نمبر۳- ہر اہل بلد (شہر) اپنی اور اپنے سے متصل سمتوں کی رویت کے پابند ہیں۔

اور مولف نے اسی اخیر مذہب کو اس پر اپنے اس قول سے تعلیق کر کے اختیار کیا ہے۔

"اور یہی مشاہد اور واقعہ کے موافق ہے"

میں کہتا ہوں کہ: یہ عجیب وغریب بات ہے۔ کیونکہ اگر درست ہو کہ یہ مشاہد اور واقعہ کے موافق ہے تو اولا اسمیں یہ نہیں ہے کہ یہ شریعت کے موافق بھی ہے اور اس لئے کہ سمتیں "مطلعوں" کے مانند نسبی امور ہیں جن کی کوئی مادی حدود نہیں ہیں کہ لوگ اسکی جستجو کر سکیں اوران کے پاس رک جائیں۔

اور میں "بخدا" نہیں جانتا کہ کس چیز نے مولف کو اس شاذ رائے کے اختیار

کرنے اور صحیح حدیث کے عموم سے اخذ کرنے سے اعراض کرنے پر آمادہ کیا ہے جو خصوصیت سے جمہور کا مذہب ہے جس کا ذکر اس نے خود کیا ہے اور جسے بہت سے علماء محققین جیسے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ''الفتاویٰ'' (المجلد ۲۵) میں اور شوکانی نے ''نیل الاوطار'' میں اور صدیق خاں نے الروضۃ الندیۃ (۲۲۴/۱-۲۲۵) وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی درست ہے اسکے سوا کوئی درست نہیں ہے۔

اور ابن عباس کی حدیث کچھ امور کیوجہ سے جن کا ذکر شوکانی رحمہ اللہ نے کیا ہے اس کے معارض نہیں ہے۔

اور شاید سب سے زوردار بات یہ کہی جا سکتی ہے کہ ابن عباس کی حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنے شہر کی رویت پر روزہ رکھا ہو۔ پھر اثناء رمضان میں اسے خبر ملی کہ دوسرے اہل شہر نے اس سے ایک روز پہلے چاند دیکھا تو اس حالت میں برابر اپنے اہل شہر کے ساتھ روزہ رکھے یہانتک کہ وہ تیس روزہ پورا کرلیں یا پھر اپنا چاند دیکھ لیں۔ اور اسی سے اشکال دور ہو جاتا ہے۔ اور ابو ہریرہ وغیرہ کی حدیث اپنے عموم پر رہ جاتی ہے۔ اور ہر اس شخص کو شامل ہو جاتی ہے جسے رویت ہلال کی خبر کسی شہر یا ملک سے کسی مسافت کی تحدید کے بغیر ملے۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے ''الفتاویٰ'' (۱۰۷/۲۵) فرمایا۔ اور یہ اسوقت نہایت آسان معاملہ ہے لیکن یہ مما لک اسلامیہ سے کچھ اہتمام چاہتا ہے تا کہ اس کی حقیقت واقعیہ بنائے۔ ان شاء اللہ تبارک وتعالیٰ

اور مما لک اسلامیہ اس پر اتفاق کریں۔ اسلئے کہ میری رائے یہ ہے کہ ہر مملکت کی عوام اپنی مملکت کے ساتھ روزہ رکھے اور خود منقسم نہ ہو کہ کچھ اسکے ساتھ روزہ رکھیں اور کچھ دوسروں کے ساتھ۔ ان کے روزے سے پہلے ہو یا بعد میں۔ اسلئے کہ اس سے ایک ہی عوام کے اندر اختلاف میں وسعت پیدا ہوگی۔ جیسا کہ بعض عرب مما لک میں سالوں سے

ہوا ہے۔واللہ المستعان۔

جس نے اکیلے چاند دیکھا اس سے متعلق

اور اس ضمنی عنوان کے تحت مؤلف کا قول: ''ائمہ فقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس نے روزے کا چاند دیکھا وہ روزہ رکھے۔''

میں کہتا ہوں کہ یہ اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اپنے فتویٰ میں کیا ہے اور (۱۱۴/۲۵) میں فرمایا ہے۔

اگر رمضان کا چاند یا فطر کا چاند اکیلے دیکھا۔تو کیا اس پر واجب ہے کہ اپنی رویت کی وجہ سے روزہ رکھے یا اپنی رویت کی وجہ سے افطار کرے؟ یا لوگوں کے ساتھ ہی روزہ رکھے اور افطار کرے؟ اس میں تین اقوال ہیں جو احمد سے تین روایتیں ہیں''

پھر انھیں ذکر کیا ہے۔اور ان میں سے ہمارے نزدیک اسی کو ذکر کرنے کی اہمیت ہے جو حدیث کے موافق ہے۔جو کہ ان کا یہ قول ہے''

''اور تیسرا یہ کہ لوگوں کے ساتھ روزہ رکھے اور لوگوں کے ساتھ افطار کرے اور یہی سب اقوال میں زیادہ ظاہر ہے۔کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے۔تمہارا روزہ اس دن ہے جس دن تم سب روزہ رکھتے ہو۔اور تمہارا افطار اس دن ہے جس دن تم سب افطار کرتے ہو۔اور تمہاری قربانی اس روز ہے جس دن تم سب قربانی کرتے ہو۔اسے ترمذی نے روایت کیا اور ''حسن غریب'' کہا ہے اور کہا کہ بعض اہل علم نے اس حدیث کی تفسیر کیا ہے اور کہا کہ اسکا معنی یہ ہے کہ روزہ وافطار جماعت اور لوگوں کے ساتھ ہونا چاہیے۔

اور اس حدیث کی تخریج ''الصحیحة'' (۲۲۴) اور ''الارواء'' (۹۰۵)

میں ابو ہریرہ کے طرق سے ہوئی ہے۔ جو شخص چاہے اسے دیکھے۔

پھر ابن تیمیہ (۱۱۷) نے فرمایا ہے:

لیکن جو شخص ایسی جگہ میں ہو جس میں دوسرا نہ ہو۔ جب اسے دیکھا ہو تو روزہ رکھے۔ کیونکہ یہاں کوئی دوسرا نہیں ہے،

جن کیلئے افطار کی رخصت اور ان پر قضاء واجب ہے کے زیر عنوان اسکی بات

''اور عبید بن جبیر سے روایت ہے۔ کہا: میں ابو بصرہ غفاری کے ساتھ فسطاط سے ایک کشتی میں رمضان میں سوار ہوا اور روانہ ہوئے۔ پھر اپنا کھانا نزدیک کیا پھر کہا: نزدیک آجاؤ۔ میں نے کہا: آپ کے مکانوں کے درمیان نہیں ہیں؟ تو ابو بصرہ نے کہا: کیا تم رسول اللہ کی سنت سے بیزار ہو۔ اسے احمد و ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ اور اسکے رجال ثقہ ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ۔ مولف نے یہ بات: شوکانی کی پیروی میں کی ہے۔ اور اسمیں دو وجہ سے نظر ہے۔

اول۔ عبید بن جبیر مجہول ہے۔ اور بتایا جاتا ہے کہ اسکے باپ کا نام ''حنین'' ہے، تو اگر اسکا بیٹا ہو تو وہ ثقہ ہے۔

ثانی۔ اس سے راوی کلیب بن ذہل ہے۔ ابن خزیمہ نے فرمایا:

''میں اسے عدالت کے ساتھ نہیں پہچانتا''

اور حافظ نے ''التقریب'' میں یہ فائدہ پہنچایا ہے کہ وہ ''لین الحدیث'' ہے۔

لیکن اسکے بعد کی حدیث اسکی شاہد ہے۔ اور انس سے ایک دوسری حدیث ہے، جس کی سند صحیح ہے جیسا کہ میں نے اپنے رسالے ''تصحیح حدیث افطار الصائم قبل سفرہ بعد الفجر'' میں اسکی تحقیق کیا ہے جو مطبوعہ ہے۔

اور اسکی بات: اور احمد و ابوداؤد و بیہقی و طحاوی نے منصور کلبی سے روایت کیا ہے۔ کہ رحیہ بن

خلیفہ ایک بار دمشق کے ایک گاؤں سے رمضان کے اندر فسطاط سے عقبہ کی بمقدار نکلے۔ پھر انھوں نے افطار کر دیا......اور حدیث کے سبھی رواۃ منصور کلبی کے سوا ثقہ ہیں اور عجلی نے اسکی توثیق کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: عجلی کی توثیق ابن حبان کی توثیق کے درجے میں ہے۔ اسی لئے یہاں ذہبی وغیر محققین نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے اور اس ذہبی نے "المیزان" کے اندر اسکے ترجمہ میں فرمایا ہے:

"اس سے مرثد مزنی کے سوا اس حدیث کو کسی نے نہیں روایت کیا ہے۔ اور عبدالحق نے اسے صحیح نہیں قرار دیا ہے۔" اور ابن المدینی نے فرمایا:

"مجہول ہے اسے میں نہیں پہچانتا ہوں"

اور ابن خزیمہ نے کہا؛

"میں اسے نہیں پہچانتا"

اور حافظ نے "التهذيب" میں اسکے لئے عجلی کی توثیق کا ذکر کرنے کے باوجود "التقريب" میں اسے نہیں اپنایا ہے۔ کیونکہ فرمایا کہ

"مستور ہے"

اور اسی لئے خطابی نے "المعالم" میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور فرمایا:

"قوی نہیں ہے اور اسکی اسناد میں ایسا شخص ہے جو مشہور نہیں ہے"

لیکن اس کے پہلے کی حدیث اسے تقویت دیتی ہے اور انس کی وہ حدیث جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے۔

جن دنوں میں روزے سے روک دیا گیا ہے اس سے متعلق

(۱) عیدین کے دودن کے روزے سے نہی کے زیر عنوان اسکی یہ بات: عمر رضی اللہ عنہ کے فرمانے کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس دو دن کے روزے سے نہی فرمائی۔ رہا یوم فطر اسے احمد اور چاروں نے روایت کیا۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ ''صحیحین'' میں بھی اسکے معنی میں ہے۔ اور اسکی تخریج ''الارواء'' (۹۶۲) میں ہوئی ہے۔

(۲) ایام تشریق کے روزے سے نہی کے عنوان کے تحت اسکی بات: اور طبرانی نے ''الاوسط'' میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو اعلان کرنے کیلئے بھیجا کہ ان دنوں روزہ نہ رکھو کیونکہ یہ کھانے اور پینے اور بیوی سے کھیلنے کے دن ہیں۔

اور میری اس پر دو گرفت ہے:

اول- اس حدیث کو ''مجمع الزوائد'' سے نقل کیا ہے۔ اور اسے منسوب کرنے یا نقل کرنے میں لغزش کی ہے کیونکہ ہیثمی نے (۲۰۳/۳) اسکے بعد فرمایا ہے۔

اسے طبرانی نے ''الکبیر'' میں روایت کیا ہے اور اسکی ''الاوسط'' اور ''الکبیر ة'' کی بھی ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے بدیل بن ورقاء کو بھیجا اور اول کی اسناد حسن ہے''

میں کہتا ہوں کہ: ظاہر ہے کہ یہ لفظ طبرانی کی ''المجمع الکبیر'' میں ہے۔ اسکی ''الاوسط'' میں نہیں ہے لہذا مولف کا اسے ''الاوسط'' سے منسوب کرنا ہیثمی اور

طبرانی پر چوک ہے۔رہی ہیثمی پر چوک تو وہ اسکی اس تخریج سے ظاہر ہے جسے میں نے ابھی نقل کیا۔

اور رہی طبرانی پر چوک تو اسلئے کہ اس نے ''الا وسط '' میں اسکو اس لفظ سے نہیں روایت کیا ہے۔

بلکہ دوسرے لفظ سے کیا ہے جو اسکے ایک طرف میں اسکے مخالف ہے۔اور ہیثمی نے اسکے طرف اول میں اسکی مخالفت کی طرف اشارہ کیا ہے۔اور کاش وہ اسے پوری بیان کرتا تا کہ قاری کیلیئے اسکے اور لفظ اول کے درمیان کا جوہری فرق ظاہر ہو جاتا اور اگر وہ ایسا کرتا تو مولف انشاءاللہ تعالیٰ اس چوک میں نہ پڑتا۔

دوسری گرفت یہ ہے کہ: حدیث اس سیاق کے ساتھ جس کے آخر میں ''وبعال'' کی زیادتی ہے ضعیف الا سناد ہے۔اگر چہ کہ ہیثمی نے اسے حسن قرار دیا ہے کیونکہ طبرانی نے اسکی تخریج ''المعجم الکبیر ''(۱۱/۲۳۲/۱۱۵۸۷) میں ابراہیم بن اسماعیل بن ابی حبیبہ عن داؤد بن الحصین عن عکرمہ عن ابن عباس سے کی ہے۔

اور اس ابراہیم کو اسکے حفظ کی جانب سے جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے یہانتک کی بخاری وابو حاتم نے اسکے بارے میں فرمایا کہ:

''منکر الحدیث ہے''

اور ترمذی نے اپنے معروف تساہل کے باوجود جب اسکی دو حدیث روایت کی تو دونوں میں سے ہر ایک کے بعد فرمایا:

''یضعف فی الحدیث: وہ حدیث میں ضعیف قرار دیا جاتا ہے''

میں کہتا ہوں کہ: تمہارے لئے اسکے ضعف کی دلیل اسکا حدیث میں ''وبعال'' زیادہ کرنا ہے اسلئے کہ یہ دوسری اسناد میں جس کے متن کے طرف اول کا ذکر ہیثمی نے کیا ہے نہیں ہے

۔اور طبرانی نے اسکے تخریج ''المعجم الکبیر ''(۱۱/۱۱۰/۲۰۳) میں بھی اور'' المعجم الاوسط ''(۲/۱۴۲/۱۹۸۷) میں ابو جمیلہ المفضل (اور ''الکبیر ة ''کے ایڈیشن میں المفضل ہے جو طباعت کی غلطی ہے)بن صالح عن عمرو بن دینار عن ابن عباس کے طریق سے کی ہے: کہ

نبی ﷺ نے بدیل بن ورقاء کو (منیٰ) میں بھیجا، اور اس نے اعلان کیا:

''ان هذه ایام اکل وشرب ،فلا تصوموها'' یہ کھانے پینے کے دن ہیں اسلئے ان کا روزہ نہ رکھو''۔

اور یہ اسناد بھی ضعیف ہے ۔اور جیسا کہ ''التقریب ''میں ہے مفضل بن صالح بھی ضعیف ہے لیکن زیادتی کے بغیر متن صحیح ہے ۔اسلئے کہ اسکے علاوہ صحابہ کے ایک جماعت سے آیا ہے۔اور ان میں سے بہت عمدہ کی تخریج ''الارواء'' (۴/۱۲۸-۱۳۱) میں کر دی ہے جن میں کچھ نبیشہ کی حدیث سے احمد و مسلم کے ہاں ہے۔

ہاں۔ یہ زیادتی طحاوی (۱/۴۲۸-۴۲۹) کے ہاں دوسرے طریق سے آئی ہے جن میں اول میں محمد بن ابوحمید ہے اور دوسرے میں موسیٰ بن عبیدہ اور دونوں ضعیف ہیں۔

الحاصل یہ زیادتی روایتاً اور معنیً منکر ہے ۔رہی روایت تو تم نے اسے گذشتہ بیان سے جان لیا ہے اور رہا معنی ،تو یہ بعض طریق صحیحہ کے خلاف ہے جن کا لفظ ''وذکر الله ''ہے۔اسلئے کہ ''بعال'' ایام تشریق میں بہت سے پر ہجوم خیموں کے نیچے جو باہم ملے ہوتے ہیں عملاً ممکن نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔واللہ اعلم

ایک اہم تنبیہ:

ابن اثیر کی ''النهایة ''میں ہے البعال: ہمبستری کرنا اور ایک شخص کا اپنی بیوی سے کھیلنا ہے''

اور جب تم نے یہ جان لیا۔تو شیخ عبداللہ الغماری نے اپنی کتاب میں جس کا نام ''الکنز الثمین فی احادیث النبی الامین ''رکھا ہے،ابھی اشارہ کردہ نبیشہ کی حدیث میں زبردست لغزش کی ہے۔اسلئے کہ اسے ''وبعال'' کی زیادتی کے ساتھ بروایت (حم م) اس سے لایا ہے۔اور یہ کئی وجوہ سے باطل ہے۔

اول-اس ''وبعال'' کی زیادتی کو اسکے ضعف کے باوجود جیسا کہ گذرا دونوں مذکور اور ان کے علاوہ نے نبیشہ سے روایت نہیں کیا ہے لہذا یہ ان سب پر لغزش ہے۔

ثانی۔یہ سیوطی پر بھی لغزش ہے۔کیونکہ یہ حدیث انکے پاس ''الجا مع الصغیر'' میں دونوں مذکور کی روایت سے اس زیادتی کے بغیر ہے۔

ثالث-گویا اسنے جس زیادتی کی نکارت کی طرف میں نے بھی اشارہ کیا ہے۔اسے دیکھا ہے اسی لئے اسکے معنیٰ لغوی کی اسی مقدار پر اقتصار کیا ہے،جس میں نکارت نہیں ہے۔اور اسکی تفسیر تعلیق کے اندر اپنے اس قول سے کی ہے''ایک شخص کا اپنی بیوی سے کھیلنا''اور لفظ ''النکا ح '' کو حذف کر دیا ہے جو عادتاً آپس میں کھیلنے کی انتہاء ہوتا ہے۔اسلئے کہ وہ مستنکر ہے''تو اگر وہ احادیث صیحہ اور اسکے متون کو اور اسکے جو الفاظ صحیح اور غیر صحیح ہیں جانتا تو اسے ضرورت نہیں ہوتی کہ اس لغوی لغزش میں بھی پڑے۔

اس غماری کی بہت سی لغزشیں ہیں اور ''کنز ''وغیرہ میں بہت سی احادیث کی تصحیح ہے۔میں نے جن کی بہت سی نوعوں پر ''الاحادیث الضعیفة '' کی جلد نمبر ۳ نمبر ۴ میں تنبیہ کی ہے ان دونوں کے مقدموں کو دیکھئے۔

مؤلف کا اکیلے جمعہ کے دن کے روزے سے نہی کے عنوان کے تحت یہ کہنا کہ:''ابوعبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جویریہ بن بنت حارث کے پاس آئے اور وہ جمعہ کے دن روزے سے تھیں۔تو آپ نے فرمایا:کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا،کیا تم کل آئندہ

روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتی ہو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: تب تم روزہ توڑ دو۔ اسے احمد ونسائی نے جید سند سے روایت کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اور بخاری نے خود جویریہ سے روایت کیا ہے، اور حدیث ایک ہے، لیکن راویوں نے اختلاف کیا ہے۔ تو کچھ نے اسے مسند ابن عمرو سے روایت کیا ہے اور کچھ نے مسند جویریہ سے روایت کیا ہے اور اسی کو حافظ نے "الفتح" میں برتری دیا ہے۔ "صحیح ابن خزیمۃ" (۲۱۶۲) اور "صحیح ابی داؤد" (۲۰۹۳) پر میری تعلیق دیکھئے۔

مؤلف کا ہفتے کے دن کا الگ سے روزہ رکھنے کی نہی کے زیر عنوان یہ کہنا کہ: "بسر سلمی سے اسکی بہن صماء سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم سنیچر کے دن روزہ رکھو مگر اس میں جو تم پر فرض ہے۔" اسے احمد واصحاب سنن اور حاکم نے روایت کیا ہے اور کہا کہ مسلم کی شرط پر ہے۔ اور اسے ترمذی نے حسن قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: علماء نے اس حدیث کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ تو جس کا مولف نے ذکر کیا ہے اس نے اسکو قوی قرار دیا ہے اور مالک نے فرمایا ہے

"ھذاکذب" یہ جھوٹ ہے۔

اور امام احمد نے جیسا کہ "تھذیب السنن" میں ہے اسکو ضعیف قرار دیا ہے۔

اور نسائی نے فرمایا:

"یہ مضطرب حدیث ہے" اور حافظ نے "بلو غ المرام" میں اسکو اسی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ اور کہا:

"اور اسکے رجال ثقہ ہیں، مگر یہ مضطرب ہے۔ اور مالک نے اسے منکر قرار دیا ہے۔

اور اسکے اضطراب کو حافظ نے "التلخیص" (۲/۲/۴۷) میں بیان کیا ہے۔

جو چاہے اسے دیکھے۔

پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ جس اضطراب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ اس نوعیت کا ہے جو حدیث کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسکے بعض طرق اس سے سالم ہیں۔ اور میں نے اسے ''ارواء الغلیل ''(۹۶۰) میں ایسے بیان کردیا ہے کہ اس کی صحت کے بارے میں شک کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔،

اور صرف سنیچر کا روزہ رکھنے کے ساتھ نہی کی حدیث کی تاویل کا آپ ﷺ کا یہ اشارہ ''الا فیما افترض علیکم ''انکار کررہا ہے۔ اسلئے کہ جیسا کہ ''تھذیب السنن'' میں ابن القیم نے فرمایا ہے۔

یہ غیر ض فر میں اس کے روزے سے روکنے کی دلیل ہے چاہے الگ سے ہو یا شامل کر کے ہو کیونکہ استثناء اسکے شامل ہونے کی دلیل ہے جو چاہتا ہے کہ فرض کی صورت کو چھوڑ کر اس کے روزے کی ہر صورت کو نہی شامل ہو اور یہ اگر صرف سنیچر کا روزہ رکھنے کے بارے میں ہوتی تو آپ یہ فرماتے: کہ سنیچر کے دن روزہ نہ رکھو مگر یہ کہ اس کے ایک روز پہلے یا بعد میں روزہ رکھو، جیسے کہ جمعہ کے بارے میں فرمایا ہے۔ لہذا جب اس میں ماذون روزے کو اسکے فرض روزے کے ساتھ خاص کردیا ہے۔ تو اس سے یہ علم ہوگیا کہ نہی اسکے مقابل کو شامل ہے

میں کہتا ہوں کہ: اگر شامل کرنے کے روزے سے نہی نہ ہوتی تو اسکا استثناء حدیث کے اندر فرض کے استثناء سے اولیٰ ہوتا۔ کیونکہ حدیث سے اسکے شامل ہونے کا شک شامل کرنے کی صورت کے شامل ہونے سے زیادہ بعید ہے۔ اور جب صرف فرض کا استثناء ہوگیا ہے تو یہ اسکے علاوہ کے عدم استثناء کی دلیل ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔

اور جب معاملہ یہ ہے: تو یہ حدیث ان احادیث کے مخالف ہے جو سنیچر کے دن کے روزے کو جائز قرار دیتی ہیں۔ جیسے اس سے پہلے کی ابن عمرو کی حدیث او اس جیسی

حدیث ہے جسے ابن القیم نے اس حدیث کے تحت اپنی ٹھوس بحث میں ذکر کیا ہے ۔اور اسمیں اسکے بارے میں علماء کے اقوال پر طویل گفتگو کی ہے اور اسمیں یہاں تک پہونچے ہیں کہ نہی کی حدیث کو ان احادیث کے درمیان تطبیق کیلیے صرف سنیچر کے دن کا روزہ رکھنے پر محمول کیا ہے ۔اور میں ''الارواء'' اسی کی طرف مائل ہوا ہوں اور میری رائے میں اگر دو بات نہ ہوتی تو یہ تطبیق عمدہ ہے۔

اول ۔اسکی حدیث کے ساتھ کھلی مخالفت جیسا کہ ابن القیم سے پہلے نقل کیا گیا ہے۔

ثانی ۔ یہ کہ یہاں اسکے اور ان احادیث کے درمیان دوسری تطبیق بھی ہوسکتی ہے جبکہ ہم کتب اصول میں منصوص علمی قواعد کی پابندی کرنا چاہیں۔

نمبر۱- جب عدم جواز اور اجازت کی حدیث میں تعارض ہو تو عدم جواز (نہی) کی حدیث کو اولیت دیجائے۔

نمبر۲ جب قول وفعل میں تعارض ہو تو فعل پر قول کو برتری دی جائے۔

اور جو شخص اسکی مخالف احادیث پر غور کرے گا تو انھیں دونوعیت پر پائیگا۔

اول ۔ آپ ﷺ کا فعل اور آپ کا روزہ رکھنا۔

دوم ۔ آپکا ارشاد جیسا کہ ابن عمرو کی گذشتہ حدیث ہے۔

اور کھلی اور ظاہر بات ہے کہ یہ دونوں اجازت دے رہی ہیں ،اور اس وقت ان کے درمیان اور اس حدیث کے درمیان تطبیق یہ چاہتی ہے کہ اس حدیث کو ان پر مقدم کیا جائے کیونکہ یہ ان کو روک رہی ہے ،اور وہ اجازت دے رہی ہیں ،اور ایسے ہی آپ ﷺ کا جویریہ سے یہ فرمانا'' کیا تم کل روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتی ہو؟''اور جو بھی اس معنی میں ہو اس کی اجازت دیتی ہے ،لہذا'' نبی ﷺ'' کی حدیث کو اس پر مقدم کیا جائے گا۔

یہ میری سمجھ میں آیا ہے ،تو اگر درست ہے اللہ کی طرف سے ہے ،وله الحمد

علی توفیقه و فضله اور اگر میں نے غلطی کی ہے تو میری طرف سے ہے، اور میں اللہ سے اپنی گناہ کی مغفرت چاہتا ہوں۔

مؤلف کا صوم الدہر سے نہی کے تحت یہ کہنا کہ: ''اگر عید کے دو روز اور تشریق کے دنوں میں روزہ نہ رکھے اور بقیہ دنوں میں روزہ رکھے تو کراہت نہیں رہ جائے گی''۔

میں کہتا ہوں کہ: یہ تاویل اس حدیث ''لا صام من صام الابد'' جس نے ہمیشہ روزہ رکھا اس نے روزہ نہیں رکھا، اور آپ ﷺ کے ارشاد: ''لا صام ولا افطر'' نہ روزہ رکھا نہ افطار کیا'' کے ظاہر کے خلاف ہے، اور اسے ابن القیم نے ''زاد المعاد'' میں ایسے بیان کیا ہے جس سے ہر شک زائل ہو جاتا ہے، چنانچہ انھوں نے ''رحمہ اللہ'' فرمایا ہے۔

''اور اس سے مقصود وہ شخص نہیں ہے جو ناجائز دنوں کا روزہ رکھے''

اور حافظ نے ''الفتح'' (۱۸۰/۴)، میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

مؤلف کا گذشتہ بحث کی تکمیل کے بارے میں یہ کہنا ''اور نبی ﷺ نے حمزہ اسلمی کو مسلسل روزہ رکھنے پر برقرار رکھا، اور فرمایا: اگر چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کرو، اور پہلے گذر چکی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ہاں۔ جن کیلئے افطار کی رخصت ہے ان کے متعلق کلام کے تحت حدیث گذری ہے۔ لیکن دوسرے لفظ کے ساتھ اور اس میں مسلسل روزہ رکھنا نہیں ہے، یہ مسلم کی روایت میں اس لفظ کے ساتھ ہے

قال یا رسول الله !انی رجل اسرد الصوم ، افاصوم فی السفر ؟ قال :صم ان شئت وافطر ان شئت ۔اس نے کہا: اللہ کے رسول ! میں ایسا شخص ہوں جو مسلسل روزہ رکھتا ہے، تو کیا سفر میں روزہ رکھوں؟ آپ نے فرمایا

اگر چاہوتو روزہ رکھواور اگر چاہوتو افطار کرو"

اور اسے ابن خزیمہ (۱۲۵۳) نے روایت کیا۔

اس حدیث میں مولف کے مذہب کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ سرد اور صوم الدہر میں کوئی تلازم نہیں ہے اور حافظ نے "الفتح" میں حمزہ کی اس حدیث سے بعض علماء کے جواز کے استدلال کا ذکر کیا ہے۔ پھر اس پر اپنے اس قول سے تعاقب کیا ہے۔

"کہ حمزہ کا سوال سفر کے روزے کے بارے میں تھا صوم الدہر کے بارے میں نہیں۔ اور دوسرے صوم سے صوم الدہر لازم نہیں اسلئے کہ اسامہ بن زید نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سرد صوم کرتے تھے (پیہم روزہ رکھتے تھے) اور کہا جاتا تھا کہ آپ افطار نہیں کرینگے۔ اسکی تخریج (۱) احمد نے کی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ نبی ﷺ زمانے کا روزہ نہیں رکھتے تھے۔ لہذا سرد صوم سے صیام دہر لازم نہیں۔

پھر مؤلف کا یہ بھی کہنا ہے کہ: "اور افضل یہ ہے کہ ایک دن روزہ رکھے اور ایک دن افطار کرے، کیونکہ یہ اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ روزہ ہے۔

تو میں کہتا ہوں کہ: ناجائز دنوں کے استثناء کے ساتھ یہ صوم الدہر کی کراہت کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر صوم الدہر جائز یا مستحب ہوتا تو اس پر سب سے زیادہ عمل ہوتا۔ اور افضل ہوتا کیونکہ جو چیز برتر ہو وہی عبادت ہوتی ہے لہذا اگر عبادت ہوتا تو مرجوح نہ ہوتا جیسا کہ ابن قیم سے گذرا ہے۔

نفلی روزے سے متعلق

عشرہ ذی الحجہ کے روزے کے زیر عنوان اسکی بات "ابو ہریرہ سے روایت ہے کہا: رسول اللہ ﷺ نے عرفات میں عرفہ کے دن کے روزے سے نہی فرمائی۔ اسے احمد وابو

داؤداورنسائی وابن ماجہ نے روایت کیا۔

میں کہتاہوں کہ: اس کی اسناد ضعیف ہے،اور اسکا مدارسب کے ہاں ''مہدی ہجری'' پر ہے، جومجہول ہے جیسا کہ نووی (۳۸۰/٦) اور''التلخیص'' (۲٦۹/٦) میں حافظ نے فرمایا ہے۔اوراسی لئے اسے ابن القیم اورشوکانی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔اوراسکی تخریج ''الاحا دیث الضعیفة'' (۴۰۴) میں ہوئی ہے۔

مؤلف کا یوم عاشوراءکووسعت کرنے کےعنوان کےتحت یہ کہنا کہ: ''جابر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جوشخص عاشوراء کے دن وسعت پیدا کرے گا اللہ اس پر پورے سال وسعت پیدا کرے گا۔اسے بیہقی نے ''الشعب'' میں اورابن عبدالبر نے روایت کیا ہے۔اس حدیث کے دوسرے طرق ہیں جوبھی ضعیف ہیں۔اورلیکن اگران کو ایک دوسرے کے ساتھ شامل کیا جائے تو ان کی قوت بڑھ جاتی ہے۔جیسا کہ سخاوی نے فرمایا ہے۔

میں کہتاہوں کہ: یہ سخاوی کی رائے ہے۔اورہم اسے درست نہیں سمجھتے۔کیونکہ کثرت طرق سے حدیث کے پائیدار ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسمیں متروک ومتہم نہ ہو۔جو اس حدیث میں نہیں ہے مثال کےطور پر جابر کی اس حدیث کو دیکھئے۔کیونکہ اسکے دوطریق ہیں۔

اول: عن محمد بن یو نس : حد ثنا عبدالله بن ابراہیم الغفاری : حدثنا عبدالله بن ابی بکر ابن اخی محمد بن المنذر عن بن المنکدر عنه.

اسکی تخریج بیہقی نے کی ہے۔

اور یہ اسناد محمد بن یونس کیوجہ سے موضوع ہے جوالکدیمی ہے۔اسلئے کہ وہ جھوٹا ہے۔ابن عدی نے فرمایا:

''الکذ یمی وضع کے ساتھ مہتم ہے''

اور ابن حبان نے فرمایا:

شاید اس نے ایک ہزار سے زیادہ حدیثیں بنائی ہیں''

اور اسکے استاذ عبداللہ بن ابراہیم غفاری کے بارے میں ذھبی نے فرمایا:

''اور وہ عبداللہ بن عمرو مدنی ہے۔ اسے (محدثین) اس کی کمزوری کی وجہ سے مدلس قرار دیتے ہیں۔ ابن حبان نے اس سے منسوب کیا ہے کہ ''وہ حدیث بنا تا تھا'' اور ابو عدی نے ابوبکر وعمر کی فضیلت میں اسکی دو حدیثیں ذکر کی ہیں، اور وہ دونوں ہی باطل ہیں ۔حاکم نے فرمایا ہے کہ ''ضعفاء'' کی جماعت سے بناوٹی روایتیں کرتا ہے''

میں کہتا ہوں کہ: یہ بھی انھیں میں سے ہے۔ کیونکہ اسکا استاذ عبداللہ بن ابوبکر محمد بن منکدر کا بھتیجا ضعیف ہے، جیسا کہ ''المیزان ''میں ہے۔

رہا دوسرا طریق، تو اس کی تخریج ابن عبدالبر نے ''الاستذکار ''میں ابوزبیر کے طریق سے کی ہے۔ اور یہ طریق اگر چہ حدیث کا اصح طریق ہے جیسا کہ سیوطی نے ''اللآلی ''(۶۳/۲) میں فرمایا ہے۔ پھر بھی اسکے بارے میں حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے۔

''یہ حدیث بہت منکر ہے''

جیسا کہ سیوطی نے خود اس سے نقل کیا ہے۔ اور اس پر کوئی تعاقب نہیں کیا ہے۔

اور اسمیں حافظ نے فضل بن حباب پر حملہ کیا ہے۔ اور فرمایا کہ: شاید اسے اپنی کتابوں کے جل جانے کے بعد بیان کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ:: اس میں ایک دوسری علت ابوالزبیر کا عنعنہ ہے، اسلئے کہ وہ مدلس ہے۔

اور حافظ اور ابن العجمی نے اسے ''مدلسین ''میں رکھا ہے، اور دونوں نے فرمایا:

''وہ تدلس کے ساتھ مشہور ہے''

اور حدیث کے بقیہ طرق بھی ایسے ہی ہیں، جن کا مدار متروکین یا مجہولین پر ہے۔اور ہوسکتا ہے کہ وہ حسین بن رضی اللہ عنہ کے دشمنوں میں رہے ہوں جنھوں نے عاشوراء کے دن کھانے اور سرمہ لگانے کی فضیلت میں حدیثیں ان شیعوں کے مخالف بنائیں جنھوں نے اس دن کو حسن رضی اللہ عنہ پر غم کا دن بنایا۔اور انھوں نے ذکر کیا کہ امام احمد سے اسکے بارے میں سوال کیا گیا، تو اسے کچھ نہیں سمجھا اور اس کی تائید اس سے حاصل کیا کہ سلف میں سے کسی نے عاشوراء کے دن وسعت پیدا کرنے کو مستحب قرار دیا۔اور ان احادیث میں سے کوئی قرون فاضلہ کے زمانے نہیں پہچانی جاتی اور ''الفتاویٰ'' (۲/۲۴۸-۲۵۶) میں تفصیل سے بحث کیا ہے۔اسے دیکھئے، اور المناوی نے المجد لغوی سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

عاشوراء کے روزے اور اسمیں نماز وانفاق اور خضاب اور تیل اور سرمہ لگانے کی فضیلت کے بارے میں جو روایت کیجارہی ہے وہ بدعت ہے جس کو حسین رضی اللہ عنہ کے قاتلوں نے ایجاد کیا ہے ہے۔

مؤلف کا شعبان کے مہینے میں کثرت سے روزہ رکھنے کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''اور اسامہ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے آپ کو نہیں دیکھا کہ کسی مہینے کا اتنا روزہ رکھتے ہوں جتنا شعبان کا رکھتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: یہ ایک ایسا مہینہ ہے جسمیں لوگ غافل رہتے ہیں......'' اسے ابوداؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔اور ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: مؤلف نے اسے ابوداؤد کی طرف منسوب کرنے میں ''الفتح'' میں حافظ اور ''سبل السلام'' میں صنعانی اور ''نیل الاوطار'' میں شوکانی کی پیروی

کی ہے۔اور یہ ان سب کا وہم ہے جس پر ایک دوسرے کی پیروی کئے ہیں۔اسلئے کہ یہ ابوداؤد کے ہاں نہیں ہے۔ان کے پاس اسامہ سے ایک دوسری حدیث سوموار و جمعرات کے روزے کے بارے میں ہے۔اور اسی لئے منذری نے ''الترغیب ''میں اور حافظ نے ''نبیین العجب فی فضل رجب ''میں اسے صرف نسائی سے منسوب کیا ہے اور ایسے ہی نابلسی نے ''الذخائر ''میں پھر حدیث کی اسناد نسائی کے نزدیک حسن ہے۔

مؤلف کا حرام مہینوں کے روزے کے میں کہنا کہ:''باہلہ کے ایک شخص سے روایت ہے کہ وہ نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا: اللہ کے رسول! میں وہی ہوں جو آپ کے ہاں پہلے سال آیا۔تو آپ نے فرمایا کہ حرام مہینوں کے روزے رکھو اور چھوڑو''اسے احمد وابوداؤد وابن ماجہ اور بیہقی نے جید سند سے روایت کیا۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ جید الاسناد نہیں ہے اسلئے کہ اسکے راوی نے اس میں کئی صورتوں سے اضطراب کیا ہے جن کا ذکر حافظ نے ''التھذیب ''اور ان سے پہلے منذری نے ''مختصر السنن ''میں کیا ہے۔پھر فرمایا ہے۔

''اسمیں یہ اختلاف ہے جیسا کہ دیکھ رہے ہو۔اور ہمارے کچھ استاذہ نے اسکی وجہ سے اسکی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔اور ٹھیک ہی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: اس میں ایک دوسری علت جہالت ہے جیسا کہ میں نے ''ضعیف ابی داؤد''(۴۱۹) میں بیان کیا ہے۔

مؤلف کا سوموار و جمعرات کے دودن روزہ رکھنے کے تحت یہ کہنا کہ: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سوموار و جمعرات کا روزہ رکھتے تھے۔آپ سے سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: اعمال ہر سوموار اور جمعرات کو پیش کئے جاتے ہیں......''اسے احمد

نے صحیح سند سے روایت کیا ہے

میں کہتا ہوں کہ: حدیث صحیح ہے۔لیکن احمد کی اسناد صحیح نہیں ہے۔اسلئے کہ انھوں نے (۳۲۹/۲)اور ترمذی اور ابن ماجہ نے محمد بن رفاعہ سے سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عنہ کے طریق سے اسکی تخریج کی ہے۔

اور اس محمد بن رفاعہ کے بارے میں ازدی نے فرمایا ہے۔

''منکر الحدیث ہے''

اور لیکن ابن حبان نے اپنے قاعدے کے مطابق اسے ''الثقات ''میں ذکر کیا ہے۔اور اسی لئے ابن حجر نے ''التقریب ''یہ فائدہ پہنچایا ہے کہ وہ لین الحدیث اور جس شخص نے اس سند کو صحیح قرار دیا ہے یا اسکے راوی کو ثقہ قرار دیا ہے اسکا اعتماد صرف ابن حبان کی توثیق پر ہے۔جو عمدہ نہیں ہے۔

اور اس ابن رفاعہ کے ضعف کی دلیل یہ ہے کہ اسکے متن میں مالک اور جریر ودراوردی نے مسلم (۱۱/۷) کے ہاں اور معمر نے احمد (۲۶۸/۲) کے ہاں چاروں نے سہیل سے روایت کرنے میں اسکی مخالفت کی ہے۔مگر انھوں نے آپ کے سوموار اور جمعرات کے روزے کا ذکر نہیں کیا ہے نہ آپ سے اسکے متعلق سوال کا ذکر کیا ہے۔اور ایسے ہی اسے مسلم بن ابومریم نے ابوصالح سے روایت کیا ہے،اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے اور اسکی تخریج ''الارواء ''(۱۰۵/۴) میں ہوئی ہے۔

اور میں نے حدیث کو صرف اسلئے صحیح قرار دیا ہے کہ اسکا نصف ثانی صحیح ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔اور اسکے نصف اول کے کچھ شواہد ہیں۔جن میں اسامہ بن زید سے روایت ہے اور یہ زیادہ کیا ہے۔

آپ نے فرمایا: ان دونوں میں اعمال رب العالمین کے سامنے پیش کئے جاتے

ہیں۔اسلئے میں پسند کرتو ہوں کہ میرا عمل اس حالت میں پیش کیا جائے کہ میں روزے دار رہوں۔

اسے نسائی اور احمد نے حسن سند سے نکالا ہے۔اور ابو داؤد نے اسے ایک دوسرے طریق سے اور ابن ماجہ نے ایک تیسرے طریق سے روایت کیا ہے''الترغیب'' دیکھئے۔اور اس نے نسائی کے طریق اور ابوداؤد کے طریق کو ایک قرار دیا ہے۔جو اسکا وہم ہے۔لہذا تم ہوشیار رہو۔

مؤلف کا ہر مہینے میں تین روزے رکھنے کے متعلق یہ کہنا کہ: آپ ﷺ سے آیا ہے کہ آپ مہینے کے سنیچر واتوار اور سوموار کا اور اخیر مہینے کے منگل و بدھ اور جمعرات کا روزہ رکھتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ: نبی ﷺ کی طرف اسکی نسبت میں نظر ہے۔کیونکہ یہ سفیان کی منصور سے خیثمہ سے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔اس نے فرمایا:''اسکی تخریج ترمذی نے کی ہے۔اور فرمایا:

''حدیث حسن ہے۔اور عبدالرحمٰن بن مہدی نے اس حدیث کو سفیان سے روایت کیا ہے۔اور اسے مرفوع نہیں کیا ہے۔

حافظ نے ''الفتح ''میں فرمایا ہے:

''وھو اشبه''

میں کہتا ہوں کہ: اور اسکی ایک دوسری علت ہے۔اسلئے کہ ''التھذیب ''میں اس خیثمہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے کہ وہ ابن عبدالرحمٰن ہے۔اور اس نے ابن مسعود اور ابن عمر سے روایت کیا ہے،حالانکہ ان دونوں سے سنا نہیں ہے پھر فرمایا:

اور ابن القطان نے فرمایا: اس کے عائشہ رضی اللہ عنہ سے سننے کے بارے میں غور کیا جائے۔

اور گذشتہ پر عطف کر کے اسکی بات ''اور آپ علیہ السلام اول مہینے کے جمعرات کا اور اس سوموار کا جو اس سے متصل ہو اور اس سوموار کا جو اس سے متصل ہو روزہ رکھتے تھے۔

میں نے سنت کی کسی کتاب میں اسے نہیں پایا اور نہ ابن القیم نے ''روزے کے بارے میں آپ ﷺ کے ہدی'' میں اسکا ذکر کیا ہے۔ اسلئے مجھے ڈر ہے کہ یہ حدیث مولف یا کسی دوسرے پر پلٹ گئی ہے اسلئے کہ سنت میں معروف یہ ہے کہ آپ ہر مہینے کے تین دن کا اول مہینے کے سوموار اور اس جمعرات کا جو اس سے متصل ہو پھر اس جمعرات کا جو اس سے متصل ہو روزہ رکھتے تھے۔

اسکی تخریج نسائی (۳۲۸/۱) وغیرہ نے کی ہے، اور صحیح ابو داؤد (۲۰۱۷/۱) میں ابن عمر سے تخریج کی ہوئی ہے اور ابو داؤد احمد کی نبی ﷺ کی بعض بیویوں سے روایت ہے احسن کی سند حسن ہے۔

مؤلف کا افطار کے وقت دعا کے بارے میں یہ کہنا کہ: ''ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ''ان للصائم عند فطر دعوة لا ترد'' روزے دار کی دعاء افطار کے وقت رد نہیں کیجاتی۔ اور عبداللہ جب افطار کرتے تو کہتے تھے ''اللهم انی''

میں کہتا ہوں کہ: اس پر سکوت کر کے یہ وہم پیدا کیا ہے کہ صحیح ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں اسحاق بن عبداللہ المدنی ہے، جو غیر معروف ہے، جیسا کہ منذری نے ''الترغیب'' میں فرمایا ہے۔ اور اسی لئے ابن القیم نے ''الزاد'' اس حدیث کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور میں نے ''التعلیقات الجیاد'' اور پھر ''الارواء'' (۹۲۱) میں اسکی تخریج کی ہے اور اس پر کچھ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

نیز اسکی بات ''اور ترمذی نے حسن سند سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ثلا تة لا تر ددعوتهم الصائم حتی یفطر، والا مام العادل والمظلوم'' تین شخص کی دعاء رد نہیں کیجاتی۔ روزے دار کی جب تک افطار نہ کرے، اور انصاف امام کی، اور مظلوم کی''

میں کہتا ہوں کہ: اس نے ترمذی کی تحسین کیوجہ سے اس حدیث کی حسن اسناد کا اسلتزام کیا ہے۔ حالانکہ دونوں میں تلازم نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی حدیث اپنے شواہد کیوجہ سے ترمذی وغیرہ کے ہاں حسن ہوتی ہے لیکن حدیث کو جس اسناد سے بیان کیا ہے وہ حسن نہیں ہوتی۔ اور ایسی ہی حدیث کے بارے میں متاخرین کہتے ہیں کہ وہ ''حسن لغیرہ'' ہے اس پر غور کرو۔

پھر اس حدیث کا مدار ترمذی وغیرہ کے پاس ''ابو مدلة'' پر ہے۔ حالانکہ ابن المدینی نے فرمایا ہے کہ:

''مجہول ہے'' اور ذہبی نے فرمایا: '' لا یکا دیعرف ''

پھر میں نے اسکی تخریج ''الضعیفة ''(۱۳۵۸) میں کی ہے اور اسمیں ذکر کر دیا ہے کہ یہ حدیث ''الصحیحه ''(۵۹۶) میں دوسری تخریج شدہ حدیث کے مخالف ہے۔

روزے کے مباحات سے متعلق

اس عنوان کے تحت مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''جب فجر نمودار ہو جائے اور اسکے منہ میں کھانا ہو تو اس پر واجب ہے کہ اسے تھوک دے۔''

میں کہتا ہوں کہ: یہ بعض فقہی کتابوں کی تقلید ہے۔جس پر سنت محمدیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ یہ آپ ﷺ کے اس ارشاد کے مخالف ہے

''اذاسمع احد کم الدناء والنا ء علی یده فلا یضعه حتی یقضی حا جته منه''

جب تم میں سے کوئی اذان سنے اور برتن اسکے ہاتھ میں ہوتو اسے نہ رکھے جب تک اس سے اپنی ضرورت پوری نہ کرے''

اسکی تخریج احمد وابوداؤد اور حاکم نے کی ہے اور اسے اس (حاکم) اور ذہبی نے صحیح قرار دیا ہے۔اور اسکی تخریج ابن حزم نے کی ہے اور یہ زیادہ کیا ہے۔

''اور عمار نے (یعنی: ابن ابوعمار جو ابو ہریرہ سے اسکا راوی ہے) کہا:''وکا نو ایو ذنو ن اذایزغ الفجر ''جب فجر نمودار ہوئی تو اذان دیتے تھے۔''

اور حماد نے (یعنی ابن سلمہ) نے ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ۔میرے والد اسکا فتویٰ دیتے تھے۔اور اسکی اسناد مسلم کی شرط پر صحیح ہے''

اور اسکے کچھ شواہد ہیں جنھیں میں نے ''التعلیقات الجیاد'' اور ''الصحیحہ'' (۱۳۹۴) میں ذکر کیا ہے۔

اور اسمیں دلیل ہے کہ جس پر فجر نمودار ہو جائے اور کھانے پینے کا برتن اسکے ہاتھ میں ہوتو اسکے لئے جائز ہے کہ جب تک اس سے اپنی ضرورت پوری نہ کرے نہ رکھے۔

لہذا یہ صورت آیت ''وکلو اواشوبوا حتی یتبین لکم الخیط الا بیض من الخیط الاسود من الفجر'' سے مستثنیٰ ہے۔لہذا اس میں اور اس معانی کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے اور نہ کوئی اجماع ہی اسکے معارض ہے بلکہ صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت کا مذہب اس سے زیادہ کا ہے جو حدیث کا مفاد ہے،اور وہ یہ کہ فجر روشن ہونے تک

اور راستوں میں روشنی پھیل جانے تک سحری کھانے کا جواز ہے۔ دیکھئے ''الفتح'' (۱۰۹/۴-۱۱۰)

اس حدیث کا ایک مفاد یہ ہے کہ فجر سے تقریباً چوتھائی گھنٹے پہلے کھانے سے رک جانا باطل اور بدعت ہے۔ کیونکہ وہ ایسا اس ڈر سے کرتے ہیں کہ سحری کی حالت میں فجر کی اذان نہ ہو جائے۔ اور اگر وہ اس رخصت کو جانتے تو اس بدعت میں نہیں پڑتے۔

مبطل صیام سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''استمناء (منی نکالنا) خواہ اسکا سبب اپنی بیوی کو بوسہ دینا ہو یا اسے خود سے مٹانا یا ہاتھ سے ہو۔ تو یہ روزے کو باطل اور قضا کو واجب کرتا ہے۔''
میں کہتا ہوں: اسکے باطل کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اسے ہمبستری سے ملحق کرنا غیر ظاہر ہے۔ اور اسی لئے صنعانی نے فرمایا ہے:

''زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اسی پر قضاء و کفارہ ہے جو ہمبستر ہو' اور غیر ہمبستر کو اسکے ساتھ ملحق کرنا بعید ہے''
اور شوکانی: اسی کی طرف مائل ہیں اور یہی ابن حزم کا مذہب ہے۔ دیکھئے المحلی (۱۷۵/۶-۱۷۷، ۲۰۵)

اور آپ کو اسکی رہنمائی کہ استمناء کا ہمبستری پر قیاس، قیاس مع الفاروق ہے اس سے ملے گی کہ کچھ لوگ اسمیں روزہ ٹوٹنے کے قائل تو ہیں لیکن کفارہ کے نہیں اور ان کا خیال ہے کہ:

''ہمبستری اغلظ ہے اور کفارہ نہ ہونا اصل ہے''

دیکھئے ''المهذب ''مع شرح نووی (۳۶۸/۶)

اور ایسے ہی ہم کہیں گے: روزہ نہ ٹوٹنا اصل ہے اور ہمبستری استمناء سے اغلظ ہے اسلئے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اور رافعی نے (۳۹۶/۶) میں فرمایا ہے

''منی اگر استمناء نے نکلے تو روزہ توڑ دیتی ہے۔ کیونکہ بغیر انزال دخول مبطل ہے۔ تو کچھ شہوت کے ساتھ انزال کو بدرجہ اولیٰ روزہ توڑ دینا چاہئے۔

میرے خیال میں: اگر یہ درست ہے تو استمناء میں کفارہ واجب کرنا ادخال بغیر انزال پر کفارہ واجب کرنے سے اولیٰ ہے۔ اور وہ اسکے بھی قائل نہیں ہیں۔ اسلئے دونوں قیاسوں کے تناقض پر غور کرو۔

اس کے ساتھ یہ بھی شامل کرلو کہ یہ سلف کے بعض آثار کے مخالف ہے جس کے اندر یہ ہے کہ بغیر ہمبستری مباشرت سے انزال ہو جائے تب بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور ان میں سے کچھ کا ذکر میں نے ''سلسلة الاحا دیث الضعیفة'' میں احادیث (۲۱۹-۲۲۱) کے تحت کیا ہے۔ اور اسی میں عائشہ رضی اللہ عنہ کا اس شخص کیلئے جس نے یہ سوال کیا کہ روزے دار کیلئے اپنی بیوی سے کیا جائز ہے؟ یہ ارشاد ہے۔

ہمبستری کے سوا ہر چیز

اسکی تخریج عبدالرزاق نے اپنی ''مصنف'' (۸۴۳۹/۱۹۰/۴) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔ جیسا کہ حافظ نے ''الفتح '' میں کی ہے اور ابن حزم نے اسے دلیل بنایا ہے۔ وہاں سب دیکھئے۔

اور ابن خزیمہ ''رحمہ اللہ'' نے کچھ اشارہ کردہ احادیث کا ترجمہ اپنی ''صحیح'' (۳/۲۴۲) اپنے اس قول سے کیا ہے۔

روزے دار کیلئے اس مباشرت کی رخصت جو بغیر ہمبستری کے ہو'' اور اسکی دلیل کی ایک ہی اسم کبھی دو فعل کیلئے آتا ہے۔ جس میں سے ایک جائز ہو اور دوسرا نا جائز یہ ہے کہ اسم مباشرت کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی نص میں ہمبستری کے معنی پر رکھا ہے اور کتاب اللہ دلیل ہے کہ روزے کی حالت میں ہم بستری نا جائز ہے۔ اور مصطفیٰ ﷺ نے فرمایا کہ ''ان الجماع یفطر الصا ئم ''کہ ہمبستری روزے دار کا روزہ توڑ دیتی ہے۔ اور نبی ﷺ نے اپنے فعل سے یہ رہنمائی کی ہے کہ بغیر ہمبستری کے مباشرت روزے میں جائز اور غیر مکروہ ہے۔

اور یہاں دو اہم باتوں پر تنبیہ کر دینا مناسب ہے

اول- یہ کہ بغیر ہمبستری کے انزال کا ہونا جو روزہ نہیں توڑتا یہ ایک چیز ہے اور روزے دار کا مباشرت کرنا ایک دوسری چیز ہے اسلئے ہم روزے دار کو خصوصیت سے جب قوی الشہوۃ ہو یہ نصیحت نہیں کرینگے کہ وہ روزے کی حالت میں مباشرت کرے اسلئے کہ اندیشہ ہے کہ وہ نا جائز (ہمبستری میں نہ پڑ جائے۔ اور یہ سد ذریعہ کیلئے ہے جو کئی ادلۂ شرعیہ سے مستفاد ہے اور ان میں سے آپ کا یہ ارشاد ہے: ''من حا م حول الحمی اوشك ان یقع فیه'' ہے یعنی جو چراگاہ کے آس پاس پھر رہا ہو قریب ہوتا ہے کہ اسمیں پڑ جائے'' اور گویا سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے جب روزے کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کی مباشرت کا ذکر کیا تو اپنے اس قول سے ''وایکم یملك لا ربه؟'' سے اسکی کی طرف اشارہ کر دیا۔

ثانی۔ یہ کہ مولف نے استمناء بالید کا ذکر کیا ہے تو کسی کیلئے یہ جائز نہیں ان کی طرف یہ منسوب کرے کہ یہ ان کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ انھوں نے اسکا ذکر یہ بیان کرنے

کیلئے کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ روزے کو باطل کر دیتا ہے۔

رہا نفس استمناء بالید کا حکم تو اس کے بیان کر کی جگہ دوسری ہے۔اور انھون نے اسکی تفصیل ''کتاب النکا ح'' میں کی ہے۔اور علماء کے اقوال اور اختلاف نقل کئے ہیں۔اور مولف نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے قاری مولف کی کوئی صاف رائے نہیں نکال سکتا جیسا کہ عموماً مختلف مسائل میں اسکی عادت ہے۔

اور ہمارے نزدیک حق ان کے ساتھ ہے جنھوں نے اللہ کے ارشاد سے استدلال کرتے ہوئے اسے ناجائز قرار دیا ہے جو یہ ہے:''والذین ھم لفرو جھم حا فظون الا علیٰ ازواجھم اوماملکت ایما نھم فا نھم غیر ملومین ومن ابتغیٰ وراء ذالك فا ولٰئك ھم العادون ،اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنیوالے ہیں مگر اپنی بیویوں اور اپنی کنیزوں پر تو وہی ملامت زدہ نہیں ہیں اور جو اسکے سوا ڈھونڈے تو وہی حد سے بڑھنے والے ہیں۔

اور ہم اس شخص کیلئے اسے جائز نہیں قرار دیتے جس کے زنا میں پڑنے ک اندیشہ ہو بلکہ وہ طب نبوی کو استعمال کرے جو آپ کا معروف حدیث کے اندر نو جوانوں کیلئے حکم ہے۔

''فمن لم یستطع فعلیه با لصو م فانه له وجا ء ''اور جو طاقت نہ رکھے اس پر روزہ ہے اسلئے کہ یہ شہوت کو توڑنے کا ذریعہ ہے اور اسی لئے جو نو جوانوں کو زناء کے اندیشے کی وجہ سے اسکے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں اور انھیں اس طب نبوی کا حکم نہیں دیتے ہم انکا سخت انکار کرتے ہیں۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ: روایات میں ایسی چیز موجود ہے جو ترتیب وتخییر پر یعنی ہمبستری کی وجہ سے کفارہ کے بارے میں) دلالت کرتی ہے۔اور جنھو

ں نے ترتیب روایت کیا ہے وہ زیادہ ہیں اوران کے ساتھ زیادتی ہے"

میں کہتا ہوں : ابن القیم نے ترتیب کی روایت کے چھ مرجحات ذکر کئے ہیں ان میں سے ایک کوشوکانی نے ذکر کیا ہے۔اور جو شخص ان کے اوپر واقف ہو وہ ان کی ارجحیت میں شک نہیں کرسکتا انھیں "تهذیب السنن"(۲۶۹/۳-۲۷۲) میں دیکھئے۔

رمضان کی قضاء سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: رمضان کی قضا فی الفور واجب نہیں بلکہ کسی بھی وقت میں واجب ہے۔اور کفارہ بھی ایسے ہی ہے"

میں کہتا ہوں: یہ اللہ کے ارشاد"سارعوا الیٰ مغفرة من ربکم" (آل عمران : ۱۳۳) کے منافی ہے۔لہذا درست یہ ہے کہ استطاعت ہوتے ہی قضاء واجب ہونی چاہئے۔اور یہی ابن حزم (۲۶۰/۶) کا مذہب ہے اور سنت میں اسکا کوئی معارض نہیں

اور رہا اپنے قول سے مولف کا عدم وجوب پر استدلال

"اسلئے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بصحت ثابت ہے کہ وہ اپنا رمضان کا روزہ شعبان میں قضاء کرتی تھیں اسے احمد و مسلم نے روایت کیا ہے اور وہ اپنی قضاء پر قدرت کے وقت اسے قضاء نہیں کرتی تھیں۔

تو یہ درست نہیں: کیونکہ حدیث میں یہ نہیں ہے کہ وہ فی الفور قضاء پر قدرت رکھتی تھیں، بلکہ اسمیں اسکے برعکس ہے۔اسلئے کہ حدیث کا لفظ مسلم (۱۵۴/۳-۱۵۵) کے ہاں یہ ہے۔

"کان یکون علی الصوم من رمضان فما استطیع ان اقضیه

الافی شعبا ن .الشغل من رسول الله ﷺ اوبرسول الله ﷺ"
مجھ پر رمضان کا روزہ ہوتا تھا اور میں اسے شعبان ہی میں قضاء کرسکتی تھی ۔رسول اللہ ﷺ کے کام یا رسول اللہ ﷺ سے شغل کی وجہ سے"۔

اور ایسے ہی بخاری نے بھی اپنی "صحیح" میں اسکے برخلاف تخریج کی ہے جس کا وہم مصنف کی تخریج نے پیدا کیا ہے۔اوران سے مسلم کی ایک روایت میں ہے۔

"ان کا نت احد انا لتفطر فی زمان رسول الله ﷺ فما تقدران تقضیه مع رسول الله ﷺ حتی یا تی شعبان" ورہم میں سے ایک رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں روزہ چھوڑتی تھی تو اسکی قضاء رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شعبان آنے پرہی کرسکتی تھی۔

تو حدیث اپنی دونوں روایتوں کے ساتھ صاف ہے کہ وہ استطاعت نہیں رکھتی تھیں ۔اور شعبان سے پہلے قضاء نہیں کرسکتی تھیں ۔اور اسمیں یہ اشارہ ہے کہ اگر انھیں استطاعت ہوتی تو تاخیر نہیں کرتیں۔

لہذا یہ مؤلف کے اور اسکے خلاف دلیل ہے جس نے اس سے پہلے یہ بات کی ہے۔

اور اسی لئے زین بن المنیر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کے کردار کا ظاہر قضاء کی جلد بازی کی برتری کا تقاضا کرتا ہے۔اگر انھیں کام نہ روکتا اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس کے پاس عذر نہ ہو اسکے لئے۔تاخیر زیبا نہیں ہے"

اور یہ جاننا چاہئے کہ ابن القیم اور حافظ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ راوی کا حدیث کے اندر یہ قول "الشغل من رسول الله ﷺ اوبر سول الله ﷺ"

مدرج ہے، عائشہ کا کلام نہیں ہے بلکہ اسکے کسی راوی کا ہے۔اور وہ یحیٰ بن سعید ہے،اور اسکی دلیل مسلم کی روایت میں یحیٰ کا یہ قول ہے ''فظننت ان ذالك لمكا نها من النبي صلی اللہ علیہ وسلم''اور میں نے اندازہ کیا کہ نبی ﷺ کے پاس ہونے کی وجہ سے یہ بات تھی۔

اور لیکن ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے اسمیں یہ نقص نہیں پیدا کرتا کیونکہ ہم نے اس پر اس مدرج سے استدلال نہیں کیا ہے۔ بلکہ ان کے قول ''فما استطيع .....'' سے کیا ہے۔اور مدرج عدم استطاعت کی وجہ کو بیان کرتا ہے۔اور یہ ہمارے عنوان میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا اور میں نہیں جانتا کہ یہ حافظ پر کیسے پوشیدہ رہ گیا۔کیونکہ انھوں نے اس حدیث کی شرح کے خاتمے میں فرمایا ہے:

''اور اس حدیث میں رمضان کی قضاء کی مطلق تاخیر کا جواز ہے۔خواہ عذر کیوجہ سے ہو یا بغیر عذر ہو۔کیونکہ یہ زیادتی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے مدرج ہے'' اور ان پر یہ پوشیدہ رہ گیا کہ ان کی عدم استطاعت ہی عذر ہے۔اس پر غور کرو۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ: اور دارقطنی نے ابن عمر سے روایت ہے کیا کہ نبی ﷺ نے ان سے رمضان کی قضاء کے بارے میں فرمایا: اگر چاہے تو تفریق کرے اور چاہے تو سلسلہ وار کرے۔

میں کہتا ہوں کہ: اگر یہ صحیح ہو تو فیصلہ کن دلیل ہوگی۔لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ دارقطنی (ص ۲۴۴) کے ہاں سفیان بن بشر کے طریق سے اس سے روایت ہے۔پھر دارقطنی نے فرمایا ہے:

''لم يسند ه غير سفيان بن بشر''

میں کہتا ہوں کہ: وہ مجہولین کے شمارے میں ہے اور میں نے اپنے پاس کی کسی رجال کتاب میں اسکا ذکر نہیں کر پایا،اور گویا اسی لئے ''السنن'' (۲۴۴/۲) میں اسکی تضعیف کی

طرف اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ حدیث کو دارقطنی سے منسوب کرنے کے بعد فرمایا ہے:

''اس نے کہا: اور اسے عطاء نے عبید بن عمیر سے مرسل روایت کیا ہے۔ میں نے کہا: اس کی اسناد بھی ضعیف ہے۔

اور رہی شوکانی کی یہ بات کہ: ''اس حدیث کو ابن الجوزی نے صحیح قرار دیا ہے اور اس نے کہا: ہم نہیں جانتے کہ سفیان بن بشر کے بارے میں کسی نے طعن کیا ہو''

میں کہتا ہوں: اس حدیث کی تصحیح کیلئے اتنا کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی بات ہر مجہول کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اور معارضة کے طور پر ہم کہیں گے کہ ہم نہیں جانتے کہ کسی نے سفیان بن بشر کی توثیق کیا ہو۔ اور یہ حدیثی قواعد سے قریب تر ہے۔ کیونکہ حدیث کی صحت کیلئے یہ شرط ہے کہ ائمہ کی شہادت سے اسکے رجال کی ثقاہت ثابت ہو۔ اور رہا اسکا ضعف تو اسکے لئے یہ کافی ہے کہ ثابت نہ ہو یا اسکے کچھ ہی رواۃ کی ثقاہت کا علم نہ ہو۔ جیسا کہ علم سنت کے مشتغلین کے ہاں معروف ہے۔ پھر ہم کہیں گے کہ: یہ حدیث صحیح کیسے ہو سکتی ہے جب کہ ائمہ وناقدین حدیث میں سے ایک نے اسکی تضعیف کیا ہے اور وہ امام بیہقی ہیں؟ اور پھر یہ اس سے زیادہ قوی حدیث کے معارض بھی ہے۔ جو ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

''لا صوم بعد النصف من شعبان حتی رمضان ومن كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه ''

نصف شعبان کے بعد روزہ نہیں ہے اور جس پر رمضان کا روزہ ہو اسے سلسلہ وار رکھے اور کاٹے نہ''

اسکی تخریج دارقطنی (ص ۲۴۳) اور ان سے بیہقی نے حبان بن ہلال کے طریق سے کی ہے کہ ہم سے عبد الرحمٰن بن ابراہیم القاص نے۔ جو ثقہ ہے۔ حدیث بیان کیا

(اسے نے کہا) ہم سے علاء بن عبدالرحمٰن نے ہم سے اپنے والد سے ان (ابو ہریرہ) سے روایت کیا ہے۔اور داقطنی نے فرمایا:

''عبدالرحمٰن بن ابراہیم ضعیف الحدیث ہے''

میں کہتا ہوں کہ:''وہ مختلف فیہ ہے، حالانکہ وہ دارقطنی کی روایت میں ثقہ قرار دیا گیا ہے جیسا کہ تم دیکھو گے، اور اسے ابن معین اور بخاری وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے۔اور اسی لئے ابن القطان نے فرمایا ہے۔

''وہ مختلف فیہ ہے، اور یہ حدیث اسکی روایت سے حسن ہے، جیسا کہ ''الجو هر النقی'' میں ہے۔اور حافظ نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

''اور جس نے ضعیف قرار دیا ہے اسکے پاس کوئی دلیل نہیں، اور حدیث حسن ہے''

پھر حافظ نے ان کا تعاقب یوں کیا ہے:

میں کہتا ہوں کہ: ابن ابو حاتم نے اپنے والد سے صراحت کی ہے کہ انھوں نے اسی حدیث کو عبدالرحمٰن پر منکر قرار دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: حاصل کلام یہ ہے کہ اس باب میں ایجاباً وسلباً کچھ ثابت نہیں ہے اور قرآن جلدی کرنے کا حکم عذر نہ ہو تو متابعت (مسلسل روزہ رکھنے) کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔اور ابن حزم (۲۶۱/۶) کا بھی یہی مذہب ہے۔انھوں نے فرمایا''اور اگر یہ نہیں کیا تو اسکی قضاء تفریق کے ساتھ کرے۔اور اسکے لئے اللہ کا یہ ارشاد (فعدة من ایاما خر) کافی ہے کہ دو دنوں سے تعداد پوری کرے۔اور اسمیں اللہ نے کوئی ایسا وقت نہیں محدود کیا ہے جس کے نکل جانے سے قضاء باطل ہو جائے۔اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے۔

فائدہ۔ مولف نے اس شخص کے رمضان کی قضاء سے تعرض نہیں کیا جس نے قصداً و دانستہ روزہ چھوڑ دیا ہو کہ اسکے لئے اسکی قضاء مشروع ہے یا نہیں؟ اور ظاہر دوسری بات ہے۔ اور یہی شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا مختار مذہب ہے" اور الاختیارات (ص ٦۵) میں فرمایا ہے

"بغیر عذر قصداً چھوڑنے پر نماز و روزے کی قضاء نہیں ہے اور نہ اس سے درست ہے، اور جو نبی ﷺ سے رمضان میں ہمبستری کرنیوالے کیلئے قضاء کا حکم ہے وہ ضعیف ہے۔ اسلئے کہ بخاری و مسلم نے اس سے عدول کیا ہے

اور یہی ابن حزم کا مذہب ہے، اور اسے ابو بکر صدیق و عمر بن خطاب اور علی بن ابو طالب و ابن مسعود اور ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے ۔ دیکھو "المحلی" (١٨۵-١٨٠/٦)

لیکن ابن تیمیہ کا رمضان میں ہمبستری کرنیوالے کیلئے قضاء کا حکم دینے کی حدیث کے ضعف کیوجہ بخاری و مسلم کے اس سے عدول کو قرار دینا میرے نزدیک کوئی چیز نہیں ہے۔ کیونکہ شیخین نے بہت سی حدیث سے عدول کیا ہے حالانکہ وہ صحیح ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ یہ اپنی مجموعہ طرق سے ثابت صحیح ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے، اور ان میں سے ایک صحیح مرسل ہے جیسا کہ میں نے اسے "الصیام" (ص ۲۵-۲۷) میں ابن تیمیہ کے رسالے پر اپنی تعلیق اور پھر "ارواء الغلیل" (۴/۹۰-۹۲) میں بیان کیا تھا۔ لہذا ہمبستری کرنیوالے کی قضاء اسکا پورا کفارہ ہے۔ اسلئے اسکے ساتھ دوسرے قصداً روزہ چھوڑ نیوالے کو شامل نہیں کیا جائیگا۔ اور اسکے غیر کے بارے میں شیخ کا کلام سالم رہ جائیگا۔

رہی نماز تو ابن حزم کی پیروی میں مصنف کا بھی مختار مذہب یہی ہے اور اسکے بارے اس نے "جمعہ" سے پہلے "نماز" میں اسے ملخصاً نقل کیا ہے لہذا اسکے لئے ضروری تھا کہ روزے میں اسی کو مختار مانتا۔ کیونکہ جیسے نماز میں عدم قضاء کی دلیل ہے ویسے ہی روزے

میں بھی ہے اور خصوصیت سے ابن حزم کا مذہب بھی ہے۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ قصداً قے کرنے میں رسول اللہ ﷺ سے وجوب قضاء کا درست ثبوت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ لیکن قصداً کھانے یا پینے یا ہمبستری کرنے سے روزے کے فاسد ہونے کے بارے میں ایجاب قضاء کی کوئی نص نہیں آئی ہے۔ اور اللہ نے تندرست مقیم عقلمند بالغ پر رمضان ہی کا روزہ فرض کیا ہے اسکے علاوہ کا نہیں اسلئے اسکے بدلے اسکے غیر کے روزے کو واجب کرنا ایسی شریعت کا اثبات ہے جس کی اجازت اللہ نے نہیں دی ہے۔ لہذا یہ باطل ہے۔ اور اللہ کے کسی مقررہ مہینے میں روزہ واجب کرنے سے کوئی کہے کہ اسکے علاوہ کا روزہ کسی وارد نص کے بغیر اسکی طرف سے ہو جائیگا تو اسمیں اور اسکے درمیان جس نے کہا کہ غیر مکہ کا حج مکہ کے حج کی طرف سے ہو جائیگا اور غیر کعبہ کی طرف نماز کعبہ کی طرف سے نماز ہو جائیگی۔ کوئی فرق نہیں ہے اور یہی ہر چیز میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''تلك حدود الله فلا تعتدوها ''اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اسلئے ان سے تجاوز نہ کرو۔ اور اللہ نے فرمایا ہے (ومن يتعدحدودالله فقد ظلم نفسه) اور جو اللہ کی حدود سے تجاوز کرتا ہے اس نے اپنے اوپر ظلم کیا ہے۔

پھر انھوں نے ان مخالفین کی تردید کی ہے جنھوں ہر قصداً روزہ توڑنیوالے کو قے کی وجہ سے روزہ توڑنے والے اور رمضان میں ہمبستری کرنے والے پر قیاس کیا ہے۔ پھر اپنے ہی جیسا قول عثمان کو چھوڑ کر خلفاء راشدین اور ابن مسعود و ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ اسے دیکھئے

میں کہتا ہوں کہ: جو شخص رمضان میں ہمبستر ہوا اسکے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے بصحت ثابت ہے کہ آپ نے اسے بھی قضاء کا حکم دیا ہے۔

جس کی موت ہو جائے اور اس پر روزہ ہو اس سے متعلق

مؤلف کا یہ کہنا کہ: ''اور ایسے ہی ان کا اجماع ہے کہ جو روزہ رکھنے سے بے بس ہو اسکی حیات میں کوئی شخص اسکی طرف سے روزہ نہیں رکھے گا''

میں کہتا ہوں کہ: ظاہر یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اجماع نہیں ہے۔ اسلئے کہ ابن تیمیہ نے اس میں مخالفت کی ہے۔ چنانچہ انھوں نے ''الاختیارات ''(ص۶۴) میں فرمایا ہے

اگر کوئی انسان کسی ایسے شخص کی طرف سے تبرعاً روزہ رکھے جو بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے اسکی سکت نہ رکھتا ہو یا میت کی طرف سے، اور وہ دونوں تنگدست ہوں تو اسکے جواز کی وجہ ہے کیونکہ یہ مال سے مماثلت کے زیادہ نزدیک ہے۔ اور قاضی نے ناذر کی حیات میں نذر کے روزے کے بارے میں ایسے ہی حکایت کیا ہے۔

اور اسے میں نے خبر دینے کیلئے نقل کیا ہے، اپنانے کیلئے نہیں، اسلئے کہ میں اسے درست نہیں سمجھتا اسلئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''لیس للانسان الاماسعیٰ'' (النجم - ۳۹) کے منافی ہے۔ اور لیکن انھوں نے آیت کی ایسی تاویل کیا ہیکہ ان کے مذہب سے معارض نہ ہو۔ اور یہاں اسکی تفصیل کا موقعہ نہیں ہے۔ جسے زیادہ جاننے کی ضرورت ہو اسے دیکھے۔

اور شافعیہ کے مختار مذہب کے بارے میں اسکی بات کہ میت کے ولی کیلئے اسکی طرف سے روزہ رکھنا مستحب ہے۔ اور انھوں نے احمد و شیخین کی عائشہ سے روایت کو دلیل بنایا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ''من مات وعلیه صیام صام عنه ولیه ''جسکی موت ہو جائے اور اسپر روزہ ہو تو اسکا ولی اسکی طرف سے روزہ رکھے، بزار نے یہ لفظ زیادہ کیا ہے ''ان شاء ''اگر وہ چاہے''

اور تعلیق میں کہا کہ اسکی سند حسن ہے۔

میں کہتا ہوں کہ: ہرگز نہیں ۔ بلکہ یہ زیادتی ضعیف منکر ہے۔ کیونکہ اسکا مدار ابن لہیعہ پر ہے جو ضعیف ہے ۔اور اسے روایت کرنے میں وہ تنہا ہے جیسا کہ حافظ نے ''الفتح'' میں فرمایا ہے۔اور ''التلخیص'' میں فرمایا ہے:

''اور یہ ضعیف کیونکہ ابن لہیعہ کے طریق سے ہے''

اور گویا مؤلف نے ''الروضة'' میں صدیق حسن خاں کی تحسین کی پیروی کی ہے اور انھوں نے ''المجمع'' میں ہیثمی کی پیروی کی ہے، اور یہ ان سب کی لغزش یا تساہل ہے۔

پھر اس حدیث کو کچھ حنابلہ نے نذر کے روزے پر محمول کیا ہے، لہذا یہی وہ روزہ ہے جو اس کی طرف سے ولی رکھے گا، لیکن فرض روزہ کوئی کسی کی طرف سے نہیں رکھے گا، اور یہی حدیث کی راویہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کا اور ایسے ہی اس کے بعد کی حدیث کے راوی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے، اور اس سلسلے میں دونوں کے اقوال میں نے ''احکام الجنائز'' بحث (۱۰٦) میں ذکر کئے ہیں، اور شریعت کا اصول اور اس کی حکمت یہی چاہتی ہے، اور ''تهذيب السنن'' اور ایسے ہی ''اعلام الموقعين'' میں ابن القیم نے اس کی تائید کی ہے، اور میں نے ان کا کلام اشارہ کردہ کتاب میں نقل کیا، جو بہت نفیس ہے، اس لئے اسے دیکھئے۔

اس کا قول: اور احمد واصحاب سنن نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم: میری ماں کی موت ہوگئی، اور اس پر ایک مہینہ کا روزہ ہے تو کیا میں اس کی طرف سے قضا کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اس کی طرف قضا کردو،......اس نے کہا......ہاں''۔

میں کہتا ہوں کہ: اس سے وہم ہوتا ہے، کہ جو شخص صحت میں مذکورین سے زیادہ بلند ہے،

اس نے اس کی تخریج نہیں کیا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ شیخین نے اس کی تخریج "الصوم" میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کی ہے، اوران دونوں کی ایک روایت میں ہے "ماتت وعلیها صوم نذر" اس کی موت ہوئی اوراس پر نذر کا روزہ ہے۔

پھر یہ حدیث تو نذر کے روزے کے بارے میں آئی ہے، لہذا اس سے فرض روزے پر استدلال کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے، اور دوسری عبارت میں "یہ حدیث حنابلہ کی دلیل ہے شافعیہ کی نہیں، اس پر ہوشیار ہوجاؤ۔

جزء ثالث کی تسوید مورخہ ۱۹/۸/۳۷ھ کو مکمل ہوئی۔

اور فقہ السنہ کی تعلیق پر یہ میری آخری بات ہے، اور اللہ سے سوال کرتا ہوں کہ اسے طالب علموں کیلئے مددگار اور ایسا راستہ بنائے جس پر تفقہ فی الدین کیلئے چلیں، اور اسے مجھ سے قبول فرمائے، بیشک وہ سنتا اور جانتا ہے۔

فہرست تمام المنۃ

موضوعات	صفحہ
تاثرات	۳
دوحرف ترجمہ کے بارے میں	۸
محدث عصر، محقق دوراں، علامہ محمد ناصرالدین لبانیؒ	۱۰
دوسرے ایڈیشن کا مقدمہ	۱۷
پہلے ایڈیشن کا مقدمہ	۲۲
ایک اہم علمی مقدمہ	۲۹
حدیث شاذ کے رد میں	۲۹
مضطرب حدیث کے رد میں	۳۰
حدیث مدلس کے رد میں	۳۱
حدیث مجہول کے رد میں	۳۳
ابن حبان کی توثیق پر عدم اعتماد	۳۵
قاعدہ نمبر ۶	۴۱
ابوداؤد کے سکوت پر عدم اعتماد	۴۳
الجامع الصغیر کے اندر سیوطی کے اشارات نا قابل اعتماد	۴۴
منذری کا ''الترغیب'' کی حدیث پر سکوت اس کی تقویت نہیں ہے	۴۶
مطلقاً کثرت طرق حدیث کی تقویت نہیں ہے	۴۷

موضوعات	صفحہ
حدیث ضعیف کا ضعف بیان کئے بغیر بیان کرنا جائز نہیں	۴۸
فضائل اعمال میں ضعیف احادیث کا ترک	۵۰
حدیث ضعیف میں قال ﷺ یا ورد عنہ نہیں کہا جائے گا	۵۵
حدیث صحیح پر عمل واجب ہے	۵۶
شریعت کا ایک شخص کیلئے حکم، پورے افراد امت کیلئے حکم ہے	۵۷
مقدمہ فقہ السنۃ کے متعلق	۵۹
فقہ السنۃ کی تمہید کے متعلق	۵۹
اسلامی شریعت سازی	۶۲
پانی اور اس کے اقسام	۶۴
جوٹھے سے متعلق	۶۵
نجاستوں کے متعلق	۶۹
نجاستوں کے متعلق	۷۴
کثرت سے پیش آنے والے مسائل	۷۶
قضاء حاجت	۷۷
فطرت کی سنتیں	۹۱
وضو سے متعلق	۱۱۸
وضو کی سنتیں	۱۲۰
نواقض وضو	۱۳۴
جن سے وضو نہیں ٹوٹتا	۱۴۰

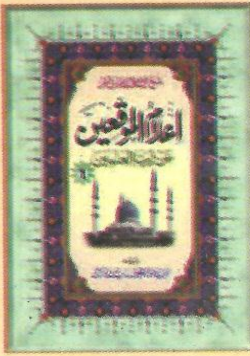
موضوعات	صفحہ
جس سے وضوٹوٹ جاتا ہے	۱۴۳
جس سے وضو کرنا مستحب ہے	۱۴۴
خفین پر مسح	۱۵۰
غسل	۱۵۳
جنبی پر کیا چیزیں حرام ہیں	۱۵۴
غسل مستحب	۱۵۹
عورت کے غسل سے متعلق	۱۶۴
غسل سے متعلق چند مسائل	۱۶۶
تیمّم کے بارے میں	۱۷۳
پٹی اور اس جیسی چیزوں پر مسح	۱۷۵
حیض کے بارے میں	۱۷۸
استحاضہ کے بارے میں	۱۸۰
نماز کے متعلق	۱۸۱
بچے کی نماز	۱۸۳
نماز عصر کو بدلی کے دن میں جلدی پڑھنے کی تاکید	۱۸۴
عشاء کے وقت کے بارے میں	۱۸۵
جن اوقات میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے	۱۸۸
استواء شمس، نکلنے اور ڈوبنے کے اوقات میں نماز پڑھنے کے بارے میں	۱۸۸
اذان سے متعلق	۱۸۹

موضوعات	صفحہ
شروط نماز	۲۰۹
نماز کی کیفیت	۲۱۹
فرائض نماز	۲۲۱
نماز کی سنتیں	۲۲۷
قرأت بعد الفاتحہ میں نبی ﷺ کا طریقہ کار	۲۳۷
نماز فجر میں پہلی رکعت کو لمبی کرنے سے متعلق	۲۴۰
درمیان قرأت کیا مستحب ہے	۲۴۳
امام کے پیچھے قرأت	۲۴۶
ہیئت رکوع	۲۴۸
رکوع میں ذکر کا بیان	۲۴۹
رکوع سے اٹھنے کے وقت کی دعاؤں اور اعتدال کے متعلق	۲۵۲
سجدے میں جانے اور اس سے اٹھنے کی کیفیت	۲۵۳
سجدہ کی مقدار اور اس کی دعائیں	۲۷۳
جلسۂ استراحت	۲۷۶
تشہد میں بیٹھنے کا طریقہ	۲۸۱
تشہد اول سے متعلق	۲۹۴
سلام کے پیشتر اور آخری تشہد کے بعد کی دعاؤں کے متعلق	۲۹۵
سلام پھیرنے کے بعد کی دعائیں اور اذکار	۲۹۸
نفلی نماز	۳۰۷

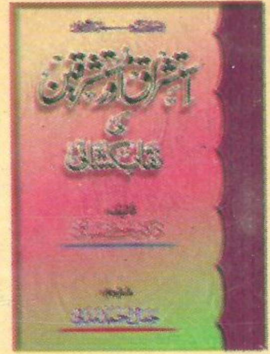
موضوعات	صفحہ
نفلی نماز کی قسمیں	۳۰۹
ظہر کی سنت	۳۱۳
سنن غیر مؤکدہ	۳۱۵
نماز وتر	۳۱۷
قیام اللیل	۳۱۸
قیام رمضان	۳۲۷
چاشت کی نماز	۳۳۲
صلوٰۃ التسبیح	۳۳۷
صلوٰۃ الحاجۃ	۳۳۷
صلاۃ الکسوف	۳۳۸
نماز کسوف کے وجوب کا بیان	۳۳۸
صلاۃ استسقاء	۳۴۱
سجود تلاوت	۳۴۶
سجود سہو	۳۵۱
نماز باجماعت	۳۵۵
امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ	۳۶۶
مساجد سے متعلق	۳۷۲
جن جگہوں میں نماز سے روکا گیا ہے	۳۸۲
نمازی کے سامنے سترہ سے متعلق	۳۸۵

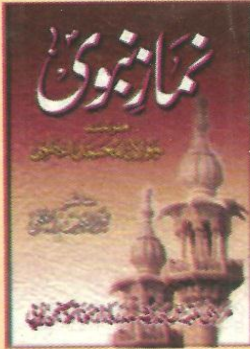
موضوعات	صفحہ
مباحات نماز	۳۹۵
مکروہات نماز	۴۰۰
صلاۃ الخوف	۴۰۳
نماز سفر	۴۰۴
جمعہ کے دن سفر سے متعلق	۴۰۹
جمع بین الصلوٰتین	۴۰۹
سفر کی دعاؤں سے متعلق	۴۱۱
جمعہ سے متعلق	۴۱۳
جمعہ کس پر واجب ہے اور کس پر نہیں	۴۱۶
ایک ہی دن میں جمعہ اور عید کے پڑھے جانے سے متعلق	۴۳۵
عیدین کی نماز	۴۳۷
زکاۃ	۴۵۱
تجارت کی زکاۃ	۴۵۸
رکاز ومعدن کی زکاۃ	۴۷۳
زکاۃ فطر	۴۸۴
نفلی صدقہ	۴۹۰
روزہ	۴۹۴
رمضان میں افطار	۴۹۷
مطلعوں کا اختلاف	۴۹۹

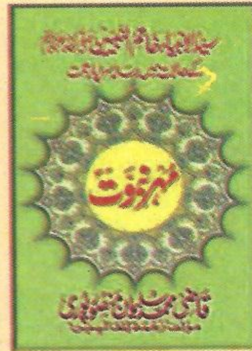
موضوعات	صفحہ
جس نے اکیلے چاند دیکھا	۵۰۱
جن دنوں میں روزہ سے روک دیا گیا	۵۱۲
روزے کے مباحات	۵۲۰
مبطل صیام	۵۲۲
ہمبستری کے سوا ہر چیز	۵۲۳
رمضان کی قضاء	۵۲۶
جس کی موت ہو جائے	۵۳۳
فہرست تمام المنة	۵۳۶

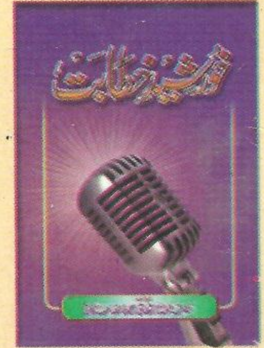


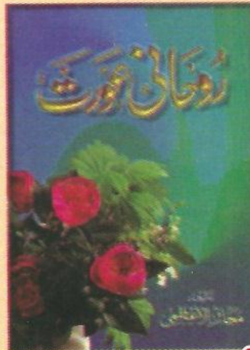


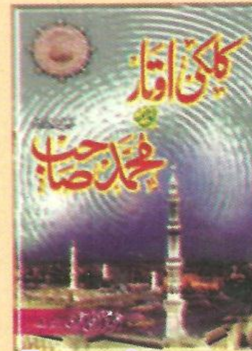


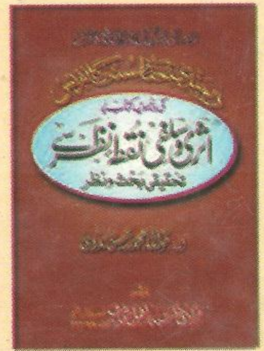












ناشر:

مرکزی مکتبہ اہل حدیث صدر بازار مئو

فون: ۲۲۲۰۶۸۱